

UNIVERSITY
OF MICHIGAN

MAR 19 1951

PERIODICAL
READING ROOM

Monatshefte

*A Journal Devoted to the
Study of German Language and Literature*



Bernhard Blume / Die Stadt als seelische Landschaft

im Werk Rainer Maria Rilkes

Clair Hayden Bell / The Dating of the Meistersingerschrein
of Nürnberg

Heinz Bluhm / Das Diesseits in Luthers „Von der
Freiheit eines Christenmenschen“

Book Reviews



VOL. XLIII

FEBRUARY, 1951

NO. 2

Published at the UNIVERSITY OF WISCONSIN, Madison, Wisconsin

Monatshefte

Published at the University of Wisconsin under the auspices of the Department of German, Madison, Wis., issued monthly with the exception of the months of June, July, August, and September. The first issue of each volume is the January number.

The annual subscription price is \$3.00, all foreign subscriptions 50 cents extra; single copies 50 cents.

Correspondence, manuscripts submitted for publication, books for review are to be addressed to the editor: R. O. Röseler, Bascom Hall, University of Wisconsin, Madison, Wisconsin.

Subscriptions, payments, and applications for advertising space should be addressed: *Monatshefte*, Bascom Hall, University of Wisconsin, Madison, Wis.

Manuscripts must be typewritten and double spaced. Foot-notes should be numbered continuously throughout each article; titles of books and journals should be italicized; the title of articles, chapters, and poems enclosed in quotation marks.

Ten re-prints will be furnished gratis to authors of articles, additional reprints with or without covers will be furnished if desired at cost price.

R. O. Röseler, *Editor*



FOR TABLE OF CONTENTS PLEASE TURN TO PAGE 115

Entered as second class matter April 15, 1928, at the post office at Madison, Wisconsin, under the Act of March 3, 1879

Monatshefte

FÜR DEUTSCHEN UNTERRICHT,
DEUTSCHE SPRACHE UND LITERATUR

Official Organ of the German Section of the Modern Language
Association of the Central West and South

Volume XLIII

February, 1951

No. 2

DIE STADT ALS SEELISCHE LANDSCHAFT IM WERK RAINER MARIA RILKES

BERNHARD BLUME
Ohio State University

I

Es gibt große Geister in der deutschen Literatur, die so verwurzelt in ihrer Umgebung sind, daß wir sie nicht daraus fortzudenken vermögen. Wenn wir Goethe mit Weimar verbinden, Kant mit Königsberg, Keller mit Zürich und Stifter mit dem Böhmerwald, so fühlen wir deutlich, daß wir hier nicht von Aufgehalten reden, die der Zufall angewiesen hat sondern von einer wahlverwandten Beziehung zwischen Mensch und Umwelt, von einer Seßhaftigkeit, die Ausdruck für ein Zuhause sein im Dasein überhaupt ist. Eine solche Heimat hat Rilke in seinem Leben weder besessen noch erworben; wie die anderen großen „Unbehausten“, wie Hölderlin, Kleist und Nietzsche, ist auch er sein Leben lang auf der Suche gewesen.

Die Eingangsverse zu den *Frühen Gedichten* verkünden es noch fast wie ein Lebensprogramm, dies „Wohnen im Gewoge, und keine Heimat haben in der Zeit“; aber später wird die immer wiederkehrende Frage „wohin, wohin“ drängender und schmerzlicher, bis zuletzt „Heimatlosigkeit“ nicht mehr als ersehnte und gewollte Freiheit erscheint, sondern als ein auferlegtes Schicksal, das geleistet werden muß.

Jene immer wieder unternommene Existenz in den großen Hotels, in denen Rilke, wie man es ihm angekreidet hat, über seine Verhältnisse gelebt hat,¹ ist nur *ein* solcher Versuch, diese Aufgabe zu lösen; es ist das äußerst konsequente Bemühen, tatsächlich ohne Heimat auszukommen, sich der Wirkung aller *äußeren* Einflüsse zu entziehen, und sich völlig dem Gebot der *inneren* Stimme zu überlassen.

Denn ich wohne, du weißt es, im Innern
wo es nicht Greifbares gibt,

¹ "Even allowing for the hospitality showered upon Rilke, . . . his life, involving as it did so much travelling and so many hotel bills, was an expensive, not to say an extravagant one, all the more so as the best hotels were now only just good enough for Rilke; a fact which caused some wry smiles from those benefactors who met him staying in first-class establishments, when they were putting up at second-rate hostels." E. M. Butler, *Rainer Maria Rilke* (New York and Cambridge 1941) S. 220.

lauten Verse, die Rilke im Jahr 1917 an Alma Johanna König gerichtet hat.²

Aber trotz dieses Entschlusses, ganz im Innern zu wohnen, stellt sich die wechselseitige Beziehung zwischen Innen und Außen immer wieder her, notwendigerweise, und überdies von beiden Seiten. Denn einmal glaubt Rilke, daß bei diesem Versuch der „Gewinnung eines inneren Aufenthaltes“ der rechte äußere dem inneren Zustand aufhelfen könne. Der so fühlt, ist der vom Eindruck bestimmte und abhängige, der „impressionable“³ Rilke. Zugleich und nicht weniger stark aber ist ein ganz bewußter Ausdruckswille am Werk. Rilkes extremes Gefühl für Reinheit des Stils verlangt, Innen und Außen zur Deckung zu bringen, nicht nur im Gedicht, sondern auch im Dasein. Sinnliches ist somit nichts als Kleid und Hülle für Seelisches; Wohnraum und Haus, Turm, Garten und Park, Stadt und Landschaft sind nichts als, in immer weiteren konzentrischen Kreisen, Ausdruck von Innenraum. „So geschahs unvermeidlich“ sagt Rilke selbst, „daß ich mir Wahlheimaten erwarb, nach dem Maße der Entsprechung, d. h. mir unwillkürlich eine Anstammung *dort* fingierte, wo das Sichtbare in seiner Bildhaftigkeit den Ausdrucksbedürfnissen meines Instinkts irgendwie genauer entgegenkam.“⁴

Diesen Ausdrucksbedürfnissen entsprach Prag, die Stadt in der Rilke aufwuchs, offenbar nicht. Undenkbar ist es, sich in Rilkes Mund eine Formel vorzustellen; wie Thomas Mann sie seiner Heimat gegenüber gebraucht hat: „Lübeck als geistige Lebensform“ – mit diesem Wort war Zeugnis abgelegt von der prägenden Kraft eines bürgerlich-urbanen Lebensstils, dem der Dichter der *Buddenbrooks* sich sein ganzes Leben verpflichtet gefühlt hat. Noch der späte Thomas Mann kann sich mitten in einer Rede vor amerikanischen Hörern unterbrechen, um das „wunderlich-ehrwürdige“ Bild der Stadt heraufzubeschwören, in der er geboren wurde und wohin er, wie er findet, doch schließlich gehöre.⁵ Er spricht von der „Landschaft“ Lübecks,⁶ und diese nicht eben gewöhnliche Bezeichnung eines *Stadt*bilds als *Landschaft* meint wiederum das Lübeckische als Lebensform. Viel mehr ist hier unter „Landschaft“ begriffen als was sich dem Auge darbietet, mehr als Straßen und Häuser, als die Architektur. Zur Landschaft Lübecks jedenfalls gehört das Atmosphärische, im sinnlichen wie im geistigen Verstande, der Hintergrund des Meeres und die Macht der Geschichte, die Holsteinische Schweiz und die hanseatische Tradition, und nicht zuletzt der im Sprachlich-Heimatlichen, im Dialekt, Gestalt gewordene Geist der Bewohner. Landschaft, so erlebt und geschildert, ist, um ein bekanntes Wort Amiels zu gebrauchen, die Beschreibung eines Seelenzustandes. Aber gerade weil sie das ist, ist es so ganz unmöglich, in Rilkes Fall nun von *Prag* als geistiger Lebensform zu sprechen. Im Gegenteil, von Prag losgekommen zu sein, hat

² *Briefe 1914-1921* (Leipzig 1937) S. 124.

³ An Fürstin Marie von Thurn und Taxis-Hohenlohe, 1915, *ebda.*, S. 72.

⁴ An Rolf von Ungern-Sternberg, 26. Juni 1921, *ebda.*, S. 399.

⁵ *Deutschland und die Deutschen* (Stockholm 1947) S. 8 ff.

⁶ *Die Forderung des Tages* (Berlin 1930) S. 40.

Rilke selbst als den ersten entscheidenden Erfolg seines Lebens betrachtet.⁷ Wegwerfend spricht er noch in seinen letzten Jahren von den engen Prager Verhältnissen;⁸ als stumpf,⁹ muffig,¹⁰ schwül und schlecht gelüftet¹¹ lebt Prags Atmosphäre in seiner Erinnerung fort; prägnanter aber noch als alle seine sonstigen Äußerungen faßt ein Wort, das er anläßlich eines kurzen Besuches im Jahre 1907 findet, den Eindruck zusammen, den Prag in ihm hinterlassen hat: es ist das Wort „gespenstisch“. Gespenstisch, das heißt vergangen aber nicht abgetan; gespenstisch ist, was lastet und beschwert, was für tot erklärt ist und wiederkommt, eine unbewältigte Vergangenheit. Denn bei aller Ablehnung wird Rilke bei diesem Besuche eines klar: daß er mit dieser Stadt nicht fertig wird. Aber der hier mit Prag nicht fertig wird, ist in Wahrheit einer, der mit seiner Kindheit nicht fertig wird. „Sie müßte entweder mit meiner Kindheit vergangen sein,“ sagt er von dieser Stadt, „oder meine Kindheit müßte von ihr abgeflossen sein später, sie zurücklassend, wirklich neben aller Wirklichkeit, zu sehen und auszusagen, sachlich wie ein Cézannesches Ding.“¹² Wenn dies „Abfließen“ der Kindheit nur möglich wäre, wenn es möglich wäre, die Kindheit zu trennen von dem Ort wo sie gelebt wurde, dann allerdings hätte Rilke ohne „Rückgefühle“ Prag „aussagen“ können, so wie er andere Städte ausgesagt hat. Von Prag aber loszukommen, was ihm zu einer so großen Aufgabe wurde, das hieß an sich durchaus nicht, vom Hradschin, von St. Veit, von Loretto, vom Wolschan loskommen, — alles „Dinge“, die ihn wahrscheinlich entzückt hätten, wäre er ihnen an anderer Stelle begegnet, — von Prag loskommen, hieß für Rilke, von seiner Kindheit loskommen. Daß diese Kindheit unglücklich war, oder zum mindesten von Rilke als durchaus unglücklich empfunden wurde, ist unbestreitbar, so sehr sich auch der Biograph von Rilkes Frühzeit bemüht hat, der „Legende“ von Rilkes schwerer Jugend entgegenzutreten.¹³ Diese Legende ist freilich von Rilke geschaffen: er selbst hat das Wort von der „lichtarmen Geschichte“ seiner „verfehlten Kindheit“ geprägt.¹⁴ Unüberhörbar ist der immer wiederkehrende Ton

⁷ An Carl Mönckeberg, am Dreikönigstag 1902, *Briefe und Tagebücher 1899-1902* (Leipzig 1933) S. 138.

⁸ An Frau N. Wunderly-Volkart, 11. Februar 1923, zitiert in J. R. von Salis, *Rainer Maria Rilkes Schweizer Jahre* (2. Aufl., Frauenfeld und Leipzig 1938), S. 125. — Im selben Brief heißt es weiter: „Das ist alles so traurig wie nur im alten Oesterreich und im engen Prag etwas sein konnte. De la province engourdie.“

⁹ An Clara Rilke, 6. November 1907, *Briefe 1907-1914* (Leipzig 1933), S. 17.

¹⁰ Katharina Kippenberg, *Rainer Maria Rilke* (Dritte Ausgabe, Leipzig 1942), S. 86.

¹¹ An Ruth Sieber-Rilke, 1. März 1924; Carl Sieber, *René Rilke*, Leipzig 1932) S. 40.

¹² An Clara Rilke, 1. Nov. 1907; *Briefe 1907-1914*. S. 9 f.

¹³ Carl Sieber, *a. a. O.*, S. 7: „Der Grund, aus dem ich dieses kleine Buch schrieb, ist, der Legendenbildung um Rilkes Jugend entgegenzutreten. Es wird ihm ein Martyrium seiner ganzen Kindheit angedichtet, das geeignet ist, seine Gestalt für uns nicht zu erhöhen, sondern herabzusetzen.“

¹⁴ Brief an Valerie David-Rhönfeld, 4. Dezember 1894, mitgeteilt von Paul Lepin, *Die Literatur*, August 1927, S. 631 f. Die in diesem Brief enthaltenen Aussagen

der Erbitterung, mit der er sich vor allem von seiner Mutter distanziert hat, der ja nach der Trennung der Eltern die Erziehung des Sohnes überantwortet war. „Wenn ich“, schreibt er im Jahre 1904 an Lou Andreas-Salomé, „diese unwirkliche, verlorene, mit nichts zusammenhängende Frau, die nicht altern kann, sehen muß, dann fühle ich, wie ich schon als Kind von ihr fortgestrebt habe, und fürchte tief in mir, daß ich nach Jahren Laufens und Gehens immer noch nicht fern genug von ihr bin . . . ; dann graut mir vor ihrer zerstreuten Frömmigkeit, vor ihrem eigensinnigen Glauben, vor allem diesem Verzerzten und Entstellten, daran sie sich gehängt hat, selber leer wie ein Kleid, gespenstisch und schrecklich.“¹⁵

Auch hier, der Mutter gegenüber, stellt sich das Wort „gespenstisch“ ein, das Rilke für Prag gebraucht hat; Schauplatz, Erlebnisse und Gestalten der Kindheit bilden eben ein beklemmendes Ganzes, das nicht mehr zu trennen ist und aus dem nur eins rettet: Flucht, Entfernung, die gar nicht fern genug sein kann. Diese Abneigung Rilkes geht so weit, daß er später Österreich und das, was er „das Österreichische“ nennt, in sie einbezogen hat. „Es ist kaum zu sagen“, schreibt er an Lou, „wie sehr mir alles Österreichische zuwider ist.“¹⁶ Doch was er, ohne Not verallgemeinernd, die „Heimatlosigkeit des Österreichers“ genannt hat,¹⁷ spricht wohl nur sein eigenes Schicksal aus, so wie er es in Muzot, auf sein Leben zurückblickend, gesehen hat: „ . . . ich mußte mich . . . ganz aus den Bedingungen der Familie und der Heimat auslösen; zu denen gehörend, die erst später, in Wahlheimaten, Stärke und Tragkraft ihres Blutes erproben konnten.“¹⁸ Da wo Rilke von Heimweh spricht, nennt er nicht Prag sondern Rußland.¹⁹ Im *Malte Laurids Brigge* aber, der ja voll eigener Kindheitslassen sich nicht einfach abweisen, selbst wenn man in Betracht zieht, daß sie von dem Neunzehnjährigen in der Erregung des Augenblicks und ohne Abstand geschrieben sind.

¹⁵ Brief vom 15. April 1904. Carl Sieber a. a. O., S. 49 f. — Angesichts der schonungslosen Härte dieser Äußerungen der vertrauten Freundin gegenüber besagen liebevolle Weihnachtsbriefe an die Mutter selbst nicht viel.

¹⁶ Brief vom 10. Januar 1912; *Briefe* 1907-1914, S. 162. Vgl. a. Brief an Clara Rilke, 25. Oktober 1905, *Briefe* 1902-1906, S. 267: „ . . . „très autrichien ce que ne veut exprimer trop de louanges . . . “

¹⁷ An Leopold von Schölzer, 21. Januar 1920, *Briefe* 1914-1921, S. 293.

¹⁸ An Xaver von Moos, 30. Dezember 1921, *Briefe aus Muzot*, S. 78 f. — Man hat zwar auch, allen entgegenstehenden Zeugnissen zum Trotz Rilkes „Heimattreue“ hervorgehoben, so Paul Leppin, „Der junge Rilke und Prag“ in *Rainer Maria Rilke, Stimmen der Freunde*, hersg. von Gert Buchheit, (Freiburg i. Br. 1931) S. 31: „Sein Vaterland, im besten und edelsten Sinne des Wortes blieb ihm immer Erlebnis, an dem er in Treue festhielt. Die Prager Jahre waren ein Licht, das in der Ferne blühte und das er liebte.“ Oder: „Lange begleitet die Musik der Heimat den Träumenden, wendet das Haupt ihm zurück zu der Stadt der Mutter . . . , das Herz zurück zum Tiefgeliebten der Kindheit“, Felix Braun, „Trauer um Rilke“, *ebda.*, S. 12. Für Josef Nadler vollends wird Rilke gänzlich zum repräsentativen Dichter des böhmischen „Raumes“. In seiner Auffassung ist die „Pyramide“ von Rilkes Werk „bis in die Spitze aus Prager Stein gebrochen“, sind die *Ersten Gedichte*, die Rilke selber später preisgegeben hat, nicht nur „von Prag bis an den Rand gefüllt“, „kristallhell und durchsichtig, tagharte Wirklichkeit“, sondern auch ästhetisch in ihrer Art schon so vollkommen, daß sie von den späteren Versen, wenn überhaupt, nur an äußerer Form überboten werden konnten. Rilkes Entdeckungen

erinnerungen und -ängste ist, hat er sich eine nordische Heimat erfunden, schwerlich nur unter dem Einfluß geliebter literarischer Vorbilder, sondern wohl auch in dem Bestreben, von dem ungeliebten Prag loszukommen. Sein beharrlichster Versuch jedoch, sich statt eines Geburtsorts eine Heimat zu schaffen, ist das fiktive Ahnenschloß in Kärnten, das altadlige Geschlecht, ein erträumtes Daheim von Besitz, Zucht, Stil und Kultur, nie besessen, fingiert.

Verglichen mit diesem Wunschtraum von Stamm und Herkunft ist das Bild der wirklichen Heimat, das Rilke in seinen ersten Gedichten zu geben versucht hat, noch nicht einmal fiktiv, sondern einfach nicht vorhanden, das Wort in dem Sinne verstanden, in dem es der spätere Rilke gebraucht hat. Der hier den Göttern von Flur und Haus ein Larenopfer darbringt, kommt in Wahrheit mit leeren Händen; die Namen der Kirchen und Paläste, die auftauchen, bleiben für den, der Prag nicht kennt, nur Namen; vieles wird genannt, nichts beschworen, und Rilkes eigener Ton ist noch völlig zugedeckt von den mannigfachen Melodien fremder Vorbilder. Zu diesen Vorbildern ist auch Storm gerechnet worden,²⁰ aber man braucht nur Storms beseelte Zeilen von der „grauen Stadt am Meer“ neben Rilkes Prager Gedichte zu halten, um zu sehen wie ein Dichter, und das ist Rilke damals noch nicht, von seiner Heimat spricht. Rilke geht es freilich auch gar nicht um Prag, — auch von der späteren Abneigung ist hier noch nichts zu spüren —, es geht ihm einzig darum, Verse zu schreiben. Kein Wunder, daß in diesen Versen Prag nicht zur „Landschaft“ wird, sondern zur Kulisse, vor der Narziß sich in Szene setzt. Noch auf Jahre hinaus ist Rilke von dieser unechten, spielenden, theatralischen Haltung nicht losgekommen. Es ist tief bezeichnend, daß er noch auf der italienischen Reise vom Jahre 1898 gewisse Abendstimmungen als „dekorativ“ empfindet. Er erblickt gotische Türmchen, von Renaissance-Architektur fast erdrückt, und nach einem Vergleich aus der Welt des Theaters greifend, findet er sie „verängstigt, wie Schauspieler, welche inmitten ihrer Rolle stecken bleiben“,²¹ und wenn er sagen will, daß es über den Bergen von Fiesole dunkel wird, dann heißt das in seiner damaligen Sprache: „die Berge von Fiesole tragen schon die Farben der Nacht.“²² Das Dunkel liegt den Gegenständen auf wie ein Kostüm. Von der Kunst des „Dinge Machens“, der Fähigkeit einen gesehenen, erlebten Gegenstand rein und in sich ruhend zu gestalten, die Rilke später und Erfahrungen Rußlands, Italiens, Skandinaviens, Frankreichs aber werden in dieser Sicht gleichsam zu Provinzen, die geistig in Besitz genommen und dem Prager Stammreich eingegliedert werden. S. *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften*, Bd. 4, 1928, S. 891 ff.

¹⁹ An Arthur Holitscher, 17. Okt. 1902, *Briefe 1902-1906*, S. 53. S. a. Katharina Kippenberg, a. a. O., S. 68 f.: „Er wurde nicht müde von Rußland zu erzählen und daß er nie eine solche Fühlung mit Menschen gehabt wie dort, ja daß er dieses Land als seine wahre Heimat betrachte.“

²⁰ Vgl. Erwin Damian, „Rilkes Gestaltung der Landschaft“, *Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 1938. S. 153.

²¹ *Tagebücher aus der Frühzeit*, S. 132.

²² *Ebda.* S. 20.

aufs vollkommenste beherrschen wird, ist noch nichts zu sehen. Die Objekte sind fast immer bloßer Vorwand; nicht was sie sind, ist wichtig, sondern was sich darüber sagen läßt. Ein Gedicht wie „Der Hradschin“ mag Rilkes damalige Manier verdeutlichen:

Schau so gerne die verwetternete
Stirn der alten Hofburg an;
schon der Blick des Kindes kletterte
dort hinan.

Und es grüßen selbst die eiligen
Moldauwellen den Hradschin,
von der Brücke sehn die Heiligen
ernst auf ihn.

Und die Türme schaun, die neueren,
alle zu des Veitsturms Knauf
wie die Kinderschar zum teuren
Vater auf.

Was beim Lesen zunächst auffällt, ist das Überwiegen des Technischen. Wenn das Gedicht nicht schon einen Titel hätte, so wäre man versucht, es „Studie in Enjambements“ zu nennen, ganz ähnlich wie „Heilige“ im selben Band²³ sich als Exerzitium in Binnenreimen ansehen ließe. Wie dreimal das Beiwort ins Versende gestellt, von seinem Hauptwort getrennt und durch den Reim akzentuiert wird, ist zum mindesten ungewöhnlich; dies und die übermäßig verkürzte vierte Zeile in jeder Strophe geben dem Gedicht eine rhythmische Unruhe, die man feststellt, ohne sich zunächst über ihren Sinn klar zu werden. Die Unruhe wird noch dadurch gesteigert, daß der Blickpunkt, von dem aus das Zentrum des Gedichts sozusagen visiert wird, immer wieder wechselt. Fünfmal läuft eine Bewegung auf den Hradschin zu, kommt zum Stehen und wird von einer anderen Stelle aus wieder aufgenommen. Hierin, in dem Versuch nämlich, rhythmisch zum Ausdruck zu bringen, wie ein lebhafter Anlauf immer wieder zum Stehen kommt, liegt zweifellos auch der Sinn der verkürzten Schlußzeilen. Seltsam ist nur, daß dieser Mittelpunkt, auf den alles hinlenkt, eigentlich nicht vorhanden ist. Statt seiner steht nur ein Name da: der Hradschin.

Von diesem Hradschin erfahren wir genau genommen nichts, sondern hören nur, wie der Dichter auf ihn reagiert: daß er ihn „gern“ schaut. Ganz ähnlich beginnt Rilke eine Betrachtung von St. Veit: „Gern steh' ich vor dem alten Dom“; so besichtigt er andere Sehenswürdigkeiten:

Das Adelshaus mit seiner breiten Rampe:
wie schön will mir sein grauer Glast erscheinen.²⁴

oder gibt sein Urteil über Baustile ab:

Die moderne Bauschablone
will mir garnicht passen.²⁵

²³ *Erste Gedichte*, (Leipzig 1933), S. 49.

²⁴ *Ebda.* S. 13.

²⁵ *Ebda.* S. 19.

Nun ist es ja ein durchaus berechtigtes ästhetisches Verfahren, das Wesen einer Sache durch die Wirkung darzustellen, die sie hervorruft, wie ja auch Storms „Stadt“ in dem Ausdruck solcher Wirkung gipfelt: „hängt doch mein ganzes Herz an dir, du graue Stadt am Meer.“ Diese Aussage ist bei Storm freilich durch eine Reihe konkreter, sinnlich packender Einzelzüge vorbereitet und gefüllt. Solche sinnlichen Einzelzüge gibt es bei Rilke kaum; statt dessen haben wir das Urteil über seinen Eindruck, in durchaus gemäßigter Gefühlslage: er schaut die Hofburg gern. Den Fortschritt seines Gedichtes erreicht nun Rilke dadurch, daß er seine Technik, nicht das Objekt zu beschreiben, sondern statt dessen zu sagen, wie der Betrachter sich zu ihm verhält, auf die unbelebten Gegenstände überträgt: die Wellen „grüßen“ den Hradschin, die Statuen „sehen ernst“ auf ihn, und die Türme „schauen“ zu ihm auf. Daß diesen Beziehungen und ihrem Ausdruck keine Gefühlskraft innewohnt, ist offensichtlich, und so wird nun, um eine Steigerung zu erzielen, dieses Aufschauen am Schluß durch einen Vergleich unterstrichen: „wie die Kinderschar zum teuren Vater.“ In dem witzig-rührenden Familienbildchen kulminiert das Gedicht, ja im Grunde – nicht zuletzt durch die pointierte Stelle, die ihm zugewiesen ist – wird das Gleichnis eindrucksvoller und deutlicher als die Sache selbst, für die es steht. Immer wieder, und auf verschiedene Art, wird in diesem Gedicht dem eigentlichen Gegenstand ausgewichen, schon am Anfang, wo von der „Stirn“ der alten Hofburg die Rede ist. Das Gleichnis schiebt sich über den Gegenstand oder es wird ihm wie eine Maske aufgesetzt. Das Bild von der „Stirn“ eines Gegenstands oder eines Begriffs hat es dem jungen Rilke offenbar angetan, denn es kehrt immer wieder:

Dort seh ich Türme, kuppig bald wie Eicheln,
und jene wieder spitz wie schlanke Birnen;
dort liegt die Stadt; an ihre tausend Stirnen
schmiegt sich der Abend schon mit leisem Schmeicheln.²⁶

Ähnlich spricht er in den „Zwei Prager Geschichten“ von der „breiten Stirne der alten Königsburg“,²⁷ und so heben später in Florenz die Paläste „fast feindlich dem Fremden ihre stummen Stirnen entgegen.“²⁸ Mit den gleichen Mitteln des vermenschlichenden Gleichnisses „belebt“ der frühe Rilke Stadt, Landschaft und Atmosphäre. Da streckt die Dämmerung dem Betrachter „die Arme entgegen“ oder „geht mit leisem Schritt vorbei“, die Büsche „beten Litanein“, Lichter „schauen fromm in den Abend“ oder „haschen sich“ auf den Dächerkanten, der Abend „hüpft“ hangab, die Wände „erzählen“, der Herbst „knebelt“ den Tag, der Sturmwind ist ein „hastiger Knab“ oder hat „kalte Hände“, und der Himmel „liebelt“ in die Höfe.²⁹

Dieser Stil wird in den Stadtbeschreibungen der „Zwei Prager Geschichten“ und in den italienischen Schilderungen der *Tagebücher aus*

²⁶ Ebda. S. 18.

²⁷ *Erzählungen und Skizzen aus der Frühzeit*, (Leipzig 1928), S. 160.

²⁸ *Tagebücher aus der Frühzeit*, S. 25.

²⁹ Sämtliche Stellen aus dem *Larenopfer*.

der Frühzeit ins Breite ausgebaut. „Das Stammhaus des Fürsten von Schwarzenberg“, heißt es im „König Bohusch“, „und ein anderes, etwas langweiliges Gebäude schauen wie in steter Verbeugung begriffen herüber, und zur Rechten des Schlosses wacht in etwas protziger Pose der neugestrichene Palast des Erzbischofs über die kleinen Wohnhäuser der Prälaten und Domherren, die sich nahe an ihren mächtigen Patron heranschmeicheln.“³⁰ In derselben Manier werden die „hellen, heiteren Paläste“ Venedigs beschrieben: „so vertrauensvoll und beredt, und wie schöne Frauen verharren sie immerfort am Spiegel des Kanals und sorgen, ob man ihnen das Altern nicht anmerkt,“³¹ oder Paläste in Florenz, die immerhin nicht ganz so gesellig sind: „wenige und sparsame Fenster mit einem Schmuck, dessen Glanz höchstens dem Lächeln eines verschüchterten Kindes anähnelte, unterbrechen das schwere Schweigsamsein [der mächtigen Quadern] und fürchten sich, etwas von dem Sinn zu verraten, der diese Mauern beseelt. Hoch über den Rand streckt sich ein strenges und schlichtes Kranzgesims forschend vor. Hast du aber einmal das Vertrauen dieser Paläste errungen, so erzählen sie dir gern und gütig die Sage ihres Daseins in der herrlichen rhythmischen Sprache ihrer Höfe.“³² Am bedauernswertesten erscheint freilich ein „armes, einstöckiges altes Gebäude [in Prag], das tagaus tagein dasteht mit den Händen vor den Augen.“³³ Ähnlich klingt ein Bericht aus Verona: „da war manch verwitterter Palast, der mich so stier ansah, als wollte er mir ein altes Geheimnis anvertrauen . . . hat doch hie und da ein alter dunkler Turm mir ein bedeutendes Wort zugeworfen, hie und da vernahm ich das Geflüster gebrochener Bildsäulen . . . erzählten mir die Steine eine furchtbar blutige Geschichte.“ Diese letztere Schilderung stammt freilich von Heine.³⁴ Und auch das folgende ist von Heine: „Vor mir in Trient . . . stand der uralte Dom, nicht groß, nicht düster, sondern wie ein heiterer Greis, recht bejahrt zutraulich und einladend.“³⁵ Oder: „Ich . . . betrachtete . . . den langen Petriturm mit der schlanken Taille.“³⁶ Oder: „Schnee lag auf den Dächern, und es schien, als hätten sogar die Häuser gealtert und weiße Haare bekommen . . . Der Himmel war schneidend blau und dunkelte hastig.“³⁷

Die Gleichheit des Stils ist frappant; bei Rilke und Heine dieselbe intime Plauderhaftigkeit, dieselbe auf den Effekt bedachte farbige Angeregtheit, dieselbe Vermenschlichung des Unbelebten, mit der die geschilderte Landschaft gleichsam erst in Szene gesetzt wird. Wie Heine steht Rilke, als Conférencier seiner Empfindungen, dem Gegenstand, den

³⁰ *Erzählungen und Skizzen aus der Frühzeit*, S. 160.

³¹ *Tagebücher aus der Frühzeit*, S. 25.

³² *Ebda.* S. 26.

³³ *Erzählungen und Skizzen aus der Frühzeit*, S. 161.

³⁴ „Reise von München nach Genua“, *Sämtliche Werke*. Hersg. von Ernst Elster, Bd. 3, (Leipzig und Wien, O. J.) S. 257.

³⁵ *Ebda.* S. 243.

³⁶ „Aus den Memoiren des Herrn von Schnabelewopski“, *a. a. O.*, Bd. 4, S. 104

³⁷ *Ebda.* S. 104 f.

er darstellt, im Wege, weder fähig, sich ganz an ihn zu verlieren noch ihn in sich hineinzunehmen und zu verwandeln.

Nicht die Vielfalt an Metaphern nimmt dem frühen Stil Rilkes die Prägnanz, sondern ihre gesuchte Künstlichkeit, der Mangel an wirklicher Beziehung zum Gegenstand. Da und dort freilich werden auch jetzt schon Bilder sichtbar, die der Sache dienen, statt von ihr wegzuführen. Mitten in einem sonst nicht bemerkenswerten Gedicht „Land und Volk“, dessen Schluß überdies völlig ins Triviale abgeleitet, stehen zwei Zeilen

Wie erstarrtes Licht liegt Weizen
zwischen Bergen, waldbehaart,

die ein Stück böhmischer Landschaft vollendet einfangen. Hier stellt sich das Gleichnis nicht, wie sonst so oft, zwischen Leser und Gegenstand, sondern kommt ihm zu Hilfe, steigert und verdichtet. Eine einzige bildhafte Einzelheit, das Kind beim Kartoffeljäten, in der „Volkswaise“, einem Gedicht, das sonst ganz von der weichen Musikalität seines Tons lebt, haftet stärker als die forcierte Metaphorik vieler anderer Gedichte. Am merkwürdigsten im ganzen *Larenopfer* ist aber wohl die „Mittelböhmische Landschaft“:

Fern dämmert wogender Wälder
beschatteter Saum.
Dann unterbricht
nur hie und da ein Baum
die falbe Fläche hoher Ährenfelder.
Im hellsten Licht
Keimt die Kartoffel; dann
ein wenig weiter Gerste, bis der Tann
das Bild begrenzt.
Hoch überm Jungwald glänzt
so goldig-rot ein Kirchturmkreuz herüber,
aus Fichten ragt der Hegerhütte Bau; –
und drüber
wölbt sich ein Himmel, blank und blau.

Hier redet der Dichter nicht dazwischen, hier fehlen auch die Gleichnisse völlig: es ist das gegenständlichste Gedicht des jungen Rilke. Hier und in andern Fällen, wo Rilkes Sprache Kraft gewinnt, wo sein Ton musikalisch ausschwingt, ist es freilich, und dies mag bedeutsam sein, nicht mehr die Stadt, von der er spricht, sondern die Landschaft.

II

Die innere Wendung von der Stadt hinweg, die sich im *Larenopfer* erst leise andeutet, wird in den nächsten Jahren deutlicher. Zwar spielt sich Rilkes Leben vorwiegend in Städten ab, erst in München, dann in Berlin; von 1902 bis zum Kriege, wenn auch von vielen Reisen unterbrochen, in Paris; doch was Rilke später im Rückblick von seinem Leben in München gesagt hat, daß er dort nur sehr wenig in seinem Element gewesen sei,³⁸ das gilt im Grunde von den großen Städten allen: in seinem

³⁸ An Dorothea von Ledebur, 12. Januar 1920, *Briefe* 1914-1921, S. 286.

Element ist Rilke in ihnen nirgends. Selbst Paris, die Stadt, in der er am längsten gelebt hat und wohin er immer wieder zurückgekehrt ist, war vor allem eine große Aufgabe. So ist es nur natürlich, daß das Leben in der großen Stadt immer wieder von ländlichen Aufenthalten unterbrochen wird. Der wichtigste dieser Aufenthalte, wenigstens bis zur Übersiedlung nach Muzot, sind die zwei russischen Reisen. Und man muß hier wohl von einem „ländlichen“ Aufenthalt reden, denn als „Land“ und „Landschaft“ hat Rilke Rußland erlebt. Es sind nicht die russischen Städte, die ihn erfüllen: mit ähnlichen Worten, wie er sie später für Paris findet, schreibt er aus St. Petersburg von „den fast feindlichen Eindrücken dieser schweren Stadt“;³⁹ nur Moskau ist so ganz von Rußlands Wesen durchdrungen, daß es für ihn Bestand hat. Noch vierzehn Jahre nach der ersten russischen Reise schreibt er die tief bezeichnenden Worte: „wenn mein Herz nicht ganz Landschaft wäre, wenn es eine Stadt in ihm gäbe, so gliche sie Moskau, daran habe ich nie gezweifelt.“⁴⁰ Noch 1920 sagt er von Rußland: „es hat mich zu dem gemacht, was ich bin, von dort ging ich innerlich aus, alle Heimat meines Instinkts, all mein innerer Ursprung ist dort!“⁴¹ Am russischen Erlebnis werden nun die großen Städte gemessen und verworfen. Sie werden verworfen, weil ihnen das fehlt, was Rilke in Rußland gefunden hat, was sich ihm in Moskau in der Osternacht 1899 offenbart hat: echter Glaube und menschliche Bruderschaft. In den Anrufungen und Litaneien des *Stundenbuchs* wird diese Verwerfung auf den stärksten Ausdruck gebracht. Gleich jenen Städten des alten Testaments, auf die Gott Feuer und Schwefel regnen ließ, ist ihre Stunde gekommen:

Denn, Herr, die großen Städte sind
Verlorene und Aufgelöste;
wie Flucht vor Flammen ist die größte, —
und ist kein Trost, daß er sie tröste,
und ihre kleine Zeit verrinnt.

Sie werden verworfen, weil nichts, was in ihnen geschieht, von echtem Gefühl eingegeben ist:

Die großen Städte sind nicht wahr; sie täuschen
den Tag, die Nacht, die Tiere und das Kind;
ihr Schweigen lügt, sie lügen mit Geräuschen
und mit den Dingen, welche willig sind.
Nichts von dem weiten wirklichen Geschehen,
das sich um dich, du Werdender, bewegt,
geschieht in ihnen.

Die Menschen aber, die in diesen Städten leben, zerstören sich im Dienst von Scheinwerten, hingegeben an die leeren technischen Triumphe der Schnelligkeit, an unfruchtbare Äußerlichkeit, dem Geld verfallen und vorwärtsgepeitscht von Drogen und Rauschmitteln:

³⁹ An Lou Andreas-Salomé, 1900, *Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit*, S. 43.

⁴⁰ An Frau Eva Cassirer, 29. Jan. 1914, *Briefe 1907-1914*, S. 335.

⁴¹ An Leopold von Schölzer, 21. Jan. 1920, *Briefe 1914-1921*, S. 292.

Die Städte aber wollen nur das Ihre
und reißen alles mit in ihren Lauf.
Wie hohles Holz zerbrechen sie die Tiere
und brauchen viele Völker brennend auf.

Und ihre Menschen dienen in Kulturen
und fallen tief aus Gleichgewicht und Maß,
und nennen Fortschritt ihre Schneckenspuren
und fahren rascher, wo sie langsam fuhren
und fühlen sich und funkeln wie die Huren
und lärmten lauter mit Metall und Glas.

Es ist, als ob ein Trug sie täglich äffte,
sie können gar nicht mehr sie selber sein;
das Geld wächst an, hat alle ihre Kräfte
und ist wie Ostwind groß, und sie sind klein
und ausgeholt und warten, daß der Wein
und alles Gift der Tier- und Menschensäfte
sie reize zu vergänglichem Geschäfte.

Angesichts dieser Verdammungsurteile, die im Bildnis der „Leid-Stadt“ in der Zehnten Duineser Elegie noch einmal einen späten und gesteigerten Ausdruck finden, mag man sich fragen, ob nicht auch hier, ähnlich wie bei Rilkes Feindseligkeit gegen Prag, eine Übertragung stattgefunden hat. So wie für Rilke die Geschichte seiner im ganzen unglücklichen und geängstigten Kindheit sich nie mehr von dem Ort trennen ließ, wo sie gelebt worden war, so mag in den ablehnenden Worten, die Rilke für die großen Städte hat, sich etwas spiegeln von der Unsicherheit, den Enttäuschungen, der Gefährdung und dem Zweifel, von denen seine Existenz damals bedroht war. Darüber, daß Darstellungen von Städten als Sinnbilder innerer Vorgänge dienen können, war sich Rilke durchaus im klaren; von Georges Rodenbach etwa, dem Verfasser von *Bruges-la-Morte*, sagt er einmal, daß sein Brügge ein Gleichnis sei, von einem Dichter für seine Seele erfunden;⁴² zu oft auch gebraucht er das Wort „Angst“, wenn er von den großen Städten spricht, als daß man übersehen könnte, daß hier eins von Rilkes eigenen Grunderlebnissen berührt ist.

„In die Angst der übergroßen Städte bis ans Kinn gestellt“⁴³ fühlt sich nur einer der dem Ertrinken nahe ist.⁴⁴ „Sie kennen meine Furcht vor den sehr großen Städten“, schreibt Rilke 1904 aus Schweden, als von einem Plan Holitschers nach London zu gehen die Rede ist, indem er gleichzeitig betont, daß er seinerseits sich nicht zu einer solchen Reise entschließen könnte. Wieder ist es Rußland, das er den großen Städten des Westens entgegenstellt. Dorthin rufe ihn alles, erklärt er, und dort

⁴² „Furnes“, *Ges. Werke* IV, S. 240.

⁴³ *Das Stundenbuch*, S. 83. — Vgl. a.: „ . . . streust du mich wieder aus in Stadt und Angst“, *ebda.* S. 90

⁴⁴ Über die Angst als Rilkesches Grunderlebnis vgl. Fritz Dehn, *Rainer Maria Rilke und sein Werk* (Leipzig, 1934), S. 68-81, Hermann von Jahn, *Rilkes Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* (Leipzig, 1938) und Bernhard Blume, „Das Motiv des Fallens bei Rilke“, *Modern Language Notes*, (1945), S. 295-302.

erhofft er sich noch immer eine Heimat.⁴⁵ Die Nennung Rußlands legt freilich den Gedanken nahe, daß es sich bei diesen ablehnenden Urteilen doch nicht nur und nicht in erster Linie um Symbolisierungen eigener Erfahrungen handelt. Es ist nicht einfach so, daß Rilke, unfähig, sein eigenes Leben zu bewältigen, in einem sublimen Racheakt sozusagen, die Stätten seines Leides und seiner Verzweiflung symbolhaft dem Untergang preisgegeben hätte. Man kann sich vielmehr dem Eindruck nicht entziehen, daß Rilke sich sehr bewußt gewesen ist, von welchen inneren Gefahren nicht nur seine eigene Existenz sondern das Leben Europas überhaupt bedroht war, daß sich nahende allgemeine Zusammenbrüche und Untergänge in seinem Gefühl schon ankündigten, zu einer Zeit, als sie den Augen der meisten noch verborgen waren, der Fahne gleich, die die Winde ahnt, die kommen, „während die Dinge unten sich noch nicht rühren.“⁴⁶ Es ist auch nicht zu verwundern, daß ihm solche Gefährdungen am stärksten gerade in den Brennpunkten der Zivilisation zu Bewußtsein kamen und um so nachdrücklicher, wenn er den großen Menschenansammlungen mit jenem Maßstab enggentrat, den er sich von Rußland und seinen „ernsten, auf die Wichtigkeit des Lebens bedachten und von lauter Ewigkeit umgebenen Menschen“ gebildet hatte.⁴⁷ Es sind keine beiläufig gewählten Attribute, die er den russischen Menschen zulegt, und sie stehen in Beziehung zu Rilkes eigenem Lebensernst, zu seiner Überzeugung von der Wichtigkeit der Aufgabe, die das Leben in seiner ganzen unerbittlichen „Hiesigkeit“ und Irdischheit dem Menschen stellt, und die ihn zugleich an ein Ewiges anschließt. Ein solches Ernstnehmen der eigenen Existenz ist freilich nicht die Sache der modernen Städtebewohner. „Wie viel Vertuschung in den Städten“, ruft er aus, „wie viel schlechteste Zerstreuungen, welche Heuchelei im unentstellten Hinleben, unterstützt durch gewinnsüchtige Literatur und erbärmliche Theater.“⁴⁸ Daß für solche Menschenanhäufungen kein Sinn besteht, kein Ziel, kein einheitlicher Wille, keine Richtung als die in den Abgrund, ist seine Überzeugung. Dies drängt sich ihm in Paris, bei seinem ersten Aufenthalt auf: „Paris“, schreibt er, „hat für mein geängstigtes Gefühl etwas Unsäglich-Banges. Es hat sich ganz verloren, es rast wie ein bahnverwirrter Stern auf irgendeinen schrecklichen Zusammenstoß zu. So müssen die Städte gewesen sein, von denen die Bibel erzählt, daß der Zorn Gottes hinter ihnen emporstieg, um sie zu überschütten und zu erschüttern.“⁴⁹

Und doch verwirft Rilke die Städte nicht schlechtweg. Was sich jetzt verloren hat, muß ja einmal bestanden haben, was jetzt so „bahnverwirrt“ ist, muß einmal ein Gesetz gehabt haben, was sich jetzt auflöst, muß einmal ein Ganzes gewesen sein. Mit tiefem Recht stehen deshalb in Rilkes Werk neben den verworfenen Städten die „Preisungen“ jener

⁴⁵ *Briefe 1902-1906*, S. 213.

⁴⁶ „Vorgefühl“, *Buch der Bilder*, (Leipzig, 1935), S. 58.

⁴⁷ An Pol de Mont, 10. Jan. 1902, *Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit*, S. 147.

⁴⁸ An Fräulein A. Baumgarten, 22. August 1915, *Briefe 1914-1921*, S. 74.

⁴⁹ An Otto Modersohn, 31. Dezember 1902, *Briefe 1902-1906*, S. 57.

anderen Städte, die das Ganze, das sie einmal waren, noch erkennen lassen. Solche Ganzheiten sind die großen Städte der Gegenwart nicht mehr: man sieht ihnen an, daß in ihnen Not und Zufall atomisierte Massen zu einem formlosen Gebilde zusammengeworfen haben; daneben aber gibt es solche, aus denen das schöpferische Leben, das sie einst durchblutet hat, zwar entwichen ist, deren übriggebliebene Form jedoch das Gesetz, nach dem sie einst gebildet waren, immer noch verkörpert. Es sind Hüllen und Gehäuse von Städten, Gebilde wie Muscheln, in denen das Meer noch rauscht, wie Licht, das immer noch von längst erloschenen Sternen kommt. Städte solcher Art sind Venedig, Brügge, Toledo: Städte, in denen der Schatten einer großen Vergangenheit hineinragt in einen gestaltlosen Alltag. Rilke macht einen sehr genauen und sehr bedeutsamen Unterschied zwischen dem gegenwärtigen Venedig beispielsweise, dem Venedig der Ferienreisenden, das unverbindlich genossen wird, und dem eigentlichen Venedig, das aus Sage und Geschichte, aus Kunst und Landschaft, Meer und Himmel zu einem unerhörten, fabelhaften Ganzen zusammengewachsen ist. Eine Stelle im *Malte Laurids Brigge* hebt diesen Unterschied besonders deutlich hervor. Es ist gegen Ende des Buches, als Malte nach Venedig kommt, und es ist da zunächst von den Fremden die Rede, die die Stadt bevölkern, von ihren banalen Vergnügungen und der operettenhaften Stadt Venedig, die ein folgenloser Ferientraum lüsterner, billiger, abenteuersüchtiger Romantik ist. „So sparsam sie auch sonst im Erleben sein mögen,“ heißt es von diesen Besuchern, „in dieser Stadt geben sie sich nonchalant den übertriebensten Möglichkeiten hin. Was ihnen zu Hause nur momentan in Konzerten passiert oder wenn sie mit einem Roman allein sind, das tragen sie unter diesen schmeichelnden Verhältnissen als berechtigten Zustand zur Schau. Wie sie, ganz unvorbereitet, keine Gefahr begreifend, von den fast tödlichen Geständnissen der Musik sich anreizen lassen wie von körperlichen Indiskretionen so überliefern sie sich, ohne die Existenz Venedigs im geringsten zu bewältigen, der lohnenden Ohnmacht der Gondeln. Nicht mehr neue Eheleute, die während der ganzen Reise nur gehässige Repliken für einander hatten versinken in schweigsame Verträglichkeit; über den Mann kommt die angenehme Müdigkeit seiner Ideale, während sie sich jung fühlt und den trägen Einheimischen aufmunternd zunickt mit einem Lächeln, als hätte sie Zähne aus Zucker, die sich beständig auflösen. Und hört man hin, so ergibt es sich, daß sie morgen reisen oder übermorgen oder Ende der Woche.“⁵⁰

Zugleich aber mit diesen abreisenden Touristen vergeht auch ihr Ferienvenedig: „In kurzem würde es kalt sein. Das weiche, opiatistische Venedig ihrer Vorurteile und Bedürfnisse verschwindet mit diesen somnolenten Ausländern, und eines Morgens ist das andere da, das wirkliche, wache, bis zum Zerspringen spröde, durchaus nicht erträumte: das mitten im Nichts auf versenkten Wäldern gewollte, erzwungene und endlich so durch und durch vorhandene Venedig. Der abgehärtete, auf das

⁵⁰ Die *Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, (Leipzig, 1938), S. 282 f.

Nötigste beschränkte Körper, durch den das nachtwache Arsenal das Blut seiner Arbeit trieb, und dieses Körpers penetranter, sich fortwährend erweiternder Geist, der stärker war als der Duft aromatischer Länder. Der suggestive Staat, der das Salz und Glas seiner Armut austauschte gegen die Schätze der Völker. Das schöne Gegengewicht der Welt, das bis in seine Zierate hinein voll latenter Energien steht, die sich immer feiner vernervten – : dieses Venedig.“⁵¹

Das entscheidende Wort der ganzen Stelle ist das Wort „vorhanden“. Das „vorhandene“ Venedig ist durchaus nicht etwa das sichtbare Venedig, denn das was von Venedig zu sehen ist, ist nur ein kleiner Teil dessen, was in unserer Vorstellung den Komplex Venedig ausmacht. Das Meiste, ja das wirklich Wesentliche an der Idee Venedig gehört der Vergangenheit an, hat sich durch Jahrhunderte gesammelt, gesteigert und verzehrt; was davon übrig ist, ist nicht viel mehr als ein Niederschlag, – „grau im Grauen, licht wie der veraschte Rand eines Scheites, der eben noch Glut war,“⁵² – und wenn es von denen gesehen wird, die von der großartigen Ganzheit Venedigs keine Ahnung haben und denen sie nichts bedeutet, dann ist es bestenfalls eine flüchtige Impression: noch kaum vorhanden.

Mehr ist es auch für Rilke nicht, als er es im Jahre 1897 zum erstenmal sieht. Daß Venedig damals „überhaupt nicht war“, hat er selbst von diesem Besuch erklärt.⁵³ Zehn Jahre später kommt er ihm langsam näher, er beginnt zu „lernen“,⁵⁴ Venedig ist ihm eine Aufgabe, eine „Arbeit“;⁵⁵ und je mehr er es kennt, desto mehr wird es schließlich zur „unvergleichlichen“ Stadt,⁵⁶ ja zur „einzigsten Erscheinung“, die alle seine Reisen ihm gezeigt haben.⁵⁷ Als eine schwindende, vergehende Stadt erlebt Rilke Venedig; „einbezogen ins Vertrauen seines Entgehens“⁵⁸ erkennt er, daß die Aufgabe, die es stellt, nur eine vielleicht besonders deutliche Form eines Auftrags ist, der uns überhaupt gestellt ist. In dem bekannten Brief an Witold von Hulewicz, in dem Rilke sich um eine Deutung der *Elegien* bemüht hat, spricht er von diesem Auftrag und erklärt, daß die Erscheinungen und Dinge des Irdischen von uns „in einem innigsten Verstande begriffen und verwandelt werden“ sollen.⁵⁹ Verwandelt aber müssen sie werden, weil es unsere Aufgabe ist, „diese vorläufige, hinfällige Erde uns so tief, so leidend und leidenschaftlich einzuprägen, daß ihr Wesen in uns ‚unsichtbar‘ wieder aufersteht.“⁶⁰ „Die Erde,“ heißt es in dem selben Briefe weiter, „hat keine andere Ausflucht, als unsichtbar zu werden: in

⁵¹ *Ebda.* S. 285 f.

⁵² An Clara Rilke, 20. November 1907, *Briefe* 1907-1914, S. 25 f.

⁵³ An Gräfin M., 26. Juni 1920, *Briefe* 1914-1921, S. 303.

⁵⁴ An Clara Rilke, 20. November 1907, *Briefe* 1907-1914, S. 25 f.

⁵⁵ An Frau Helene von Nostiz, 5. Juni 1912, *ebda.*, S. 230.

⁵⁶ An N.N., 3. April 1912, *ebda.* S. 223.

⁵⁷ An Julie Freifrau von Nordeck zu Rabenau, am Dienstag nach Ostern 1912, *ebda.* S. 228.

⁵⁸ An Gräfin M., 26. Juni 1920, *Briefe* 1914-1921, S. 303.

⁵⁹ 12. November 1925 *Briefe aus Muzot*, S. 334.

⁶⁰ *Ebda.* S. 335.

uns, die wir mit einem Teil unseres Wesens am Unsichtbaren beteiligt sind, . . . *in* uns allein kann sich diese intime und dauernde Umwandlung des Sichtbaren in Unsichtbares, vom sichtbar- und greifbar-sein nicht länger Abhängiges vollziehen, wie unser eigenes Schicksal in uns fortwährend zugleich *vorhandener und unsichtbar* wird.“⁶¹

Auch hier gebraucht Rilke das Wort „vorhanden“, das im *Malte* in einem so betonten Zusammenhang steht, und das unsichtbare und zugleich vorhandene Venedig zu beschwören, ist die Aufgabe des „Spätherbst in Venedig“, eines Gedichts, als dessen Rohform man die aus dem *Malte* angezogene Stelle betrachten mag:

Nun treibt die Stadt schon nicht mehr wie ein Köder,
der alle aufgetauchten Tage fängt.
Die gläsernen Paläste klingen spröder
an deinen Blick. Und aus den Gärten hängt

der Sommer wie ein Haufen Marionetten
kopfüber, müde, umgebracht.
Aber vom Grund aus alten Waldskeletten
steigt Willen auf: als sollte über Nacht

der General des Meeres die Galeeren
verdoppeln in dem wachen Arsenal,
um schon die nächste Morgenluft zu teeren

mit einer Flotte, welche ruderschlagend
sich drängt und jäh, mit allen Flaggen tagend,
den großen Wind hat, strahlend und fatal.

Was im *Malte* von diesem Venedig gesagt wird: „daß hier nicht ein Genuß aufgeschlagen war, sondern ein Beispiel des Willens,“⁶² ist das Thema des Gedichts, und zwar erfaßt in dem Augenblick des Übergangs, als der Sommer und mit ihm das Sommervenedig der Ausflügler verschwindet, und das verborgene, unsichtbare Venedig greifbar wird. Während des Sommers ist die Stadt wie ein „Köder“: damit wird der billige Reiz der Verführung ausgedrückt, so wie im „treiben“ die Lethargie der Besucher, – das was im *Malte* als „somnolent“ bezeichnet wird. Mit dem Bild der Marionetten ist noch einmal das Willenlose angedeutet, zugleich die Welt des Spiels, der Verkleidung und der Maskerade; andererseits aber klingen die Paläste nun „spröder“ an den Blick des Betrachters, das heißt, die Stadt, die sich den Ausflüglern – scheinbar – so zugänglich darbietet, von der so mühelos Besitz ergriffen wird, die nichts zu verweigern scheint, nimmt ihren wahren Charakter wieder an. Es wird deutlich, daß sie nicht so durchscheinend ist, daß sie sich zurückhält, Widerstand leistet, daß sie anders, daß sie „spröde“ ist. Was aber so Widerstand leisten kann, was sich versagen und verweigern kann, das hat *Willen*. Und dieser Wille wird nun auch sprachlich aufs einprägsamste gestaltet. Wie hier thematisch Genuß und Wille gegeneinander

⁶¹ *Ebda.* S. 336.

⁶² *A. a. O.*, S. 284.

stehen, so stehen drei kurze Sätze, drei vereinzelte Bilder, drei willkürlich herausgegriffene Impressionen, kurz, etwas Zerstücktes gegen etwas Ganzes. Der eine Satz des zweiten Teiles jedoch, der beginnt: „Aber vom Grund . . steigt Willen auf,“ dehnt sich nach dem Kolon aus, wächst, streckt sich, steigt und drängt in einer machtvoll zunehmenden Spannung auf das Schlußwort hin. Es ist ein Satz, der einen langen Atem hat. Die Energiegeladenheit, die suggestive Kraft dieses Satzes aber ist so groß, daß sie dies Schlußwort völlig zu verwandeln vermag. Denn das abgebrauchte Wort „fatal“, das seinen ursprünglichen Sinn längst verloren hat und zu einer Bezeichnung für kleine Mißhelligkeiten des Alltags herabgesunken ist, erstrahlt hier plötzlich wieder im vergangenen, sakralen Glanz, wieder ganz gefüllt von der uralten geheimnisvollen Macht des Fatums. Genau dieser Vorgang aber macht den eigentlichen Sinn des Gedichts aus. Denn was hier einem einzelnen, freilich nicht zufällig an betonter Stelle stehenden Wort geschieht: daß hinter seiner Banalität und Verbrauchtheit seine verlorengegangene Würde wieder sichtbar gemacht wird, das geschieht ja auch der Stadt Venedig, die nun auf einmal hinter Kulissenhaftigkeit und Verfall aufs großartigste wieder in Glanz und Macht vorhanden erscheint.

Ähnlich, wenn auch in anderer Stimmung, beschwört „Quai du Rosaire“ das Bild einer anderen vergangenen Stadt herauf, Brügges:

Die Gassen haben einen sachten Gang
(wie manchmal Menschen gehen im Genesen
nachdenkend: was ist früher hier gewesen?),
und die an Plätze kommen, warten lang

auf eine andre, die mit einem Schritt
über das abendklare Wasser tritt,
darin, je mehr sich rings die Dinge mildern,
die eingehängte Welt von Spiegelbildern
so wirklich wird, wie diese Dinge nie.

Verging nicht diese Stadt? Nun siehst du, wie
(Nach einem unbegreiflichen Gesetz)
sie wach und deutlich wird im Umgestellten,
als wäre dort das Leben nicht so selten;
dort hängen jetzt die Gärten groß und gelten,
dort dreht sich plötzlich hinter schnell erhellten
Fenstern der Tanz in den Estaminets.

Und oben blieb? — die Stille nur, ich glaube,
und kostet langsam und von nichts gedrängt
Beere um Beere aus der süßen Traube
des Glockenspiels, das in den Himmeln hängt.

Nicht die reale, sondern die „eingehängte Welt von Spiegelbildern“ ist die Welt, auf die es Rilke ankommt. Offensichtlich handelt es sich, wo Rilke von Spiegelung spricht, nicht nur um passives Abbilden. Schon Goethe kennt ja Spiegel, die eine eigene magische Kraft auszuüben fähig

sind,⁶³ und so ist auch die Spiegelung der Stadt in „Quai du Rosaire“ eine magische Spiegelung, das heißt ein Gleichnis der Kunst, die längst vergangenes Leben zurückstrahlt. Das Bild der Stadt, so aufgefangen, wird wahrer als die Natur, nämlich wesentlicher, gesammelter, dichter. Ja, es ist geradezu die Bestimmung eines Kunstwerks, ein schwindendes Ding gleichzeitig festzuhalten und zu verwandeln, ihm nicht nur Dauer zu verleihen, sondern es gleichsam in einen höheren Aggregatzustand überzuführen, wie die Traube in Wein verwandelt wird.

Aus diesem Grunde wendet sich Rilke, wo er eine Stadt betritt, mit Vorliebe der Kathedrale zu. Es ist wie wenn die Kathedralen das Leben der Zeit in sich aufgesogen hätten; sie sind so groß geworden, weil so viel vom Vergänglichen in sie einging. Das wimmelnde Leben, das sie umbrandet, schwindet, es gerinnt gleichsam in ihnen, es versteinert, aber es dauert. Viele Tage kann Rilke so in Paris in der Nationalbibliothek über den Reproduktionen von Kathedralen aus dem 12. und 13. Jahrhundert zubringen: „Sie sind die Zukunft,“ schreibt er an Clara Rilke, „wie sie die Vergangenheit sind; alles andere läuft, rinnt, rennt und fällt . . . sie ragen und warten.“⁶⁴ In Straßburg, in Reims, in Rouen, in den kleinsten Orten Frankreichs oder Belgiens ist es immer wieder die Kathedrale, die ihn zu einer Reise verlockt, oder die beim Rückblick auf eine Stadt in seinem Geiste haftet,⁶⁵ denn

in jenen kleinen Städten kannst du sehn,
wie sehr entwachsen ihrem Umgangskreis
die Kathedralen waren. Ihr Erstehn

⁶³ Vgl. den Brief an Chr. L. F. Schultz, 8. Juli 1823.

⁶⁴ Brief vom 26. September 1902, *Briefe 1902-1906*, S. 43 f.

⁶⁵ Z. B. von Strassburg: „ . . . hab ich immer wieder das ungeheure Münster umkreist, hab mich vor ihm in den engsten und ältesten Gäßchen versteckt, aber auch da, überall am Ende eines jeden, wuchs es wieder auf und war da, vor einem, über einem: über allem . . . “ (An Gräfin Manon zu Solms-Laubach 5. Sept. 1909, *Briefe 1907-1914*, S. 75 f.), oder: „ . . . wie schön wäre es, Brücke zusammen zu sehen und Gent, wie oft hab ich mirs gewünscht. Wenn ich augenblicklich doch noch nicht ganz aufgehört habe, an Saint-Pol zu denken, so kommts, . . . weil die Kathedrale und alles das mit ihr Zusammenhängende . . . auf mich wirkt. Aber ich mußte nur anfangen ernstlich und aufmerksam an Belgien zu denken . . . , um dieselbe Lust dazu zu haben; denn auch dort kämen wir ja zu Kathedralen . . . “ (An Clara Rilke, 20. Juli 1906, *Briefe 1906-1907*, S. 53) oder: „Wirst du mirs glauben, daß der Blick einer Vorüberkommenden in einer stillen Gasse Rouens mich so bewog, daß ich fast nichts sehen konnte hernach, mich für nichts sammeln? Allmählich war dann doch die herrliche Kathedrale da, die Legenden ihrer dichtgefüllten Fenster, wo irdisches Ereignis durchscheinend wird und man das Blut seiner Farben sieht.“ (An Lou Andreas-Salomé, 21. Oktober 1913, *Briefe 1907-1914*, S. 301). Wo er aber aus irgendeinem Grunde der Kathedrale seine Anerkennung versagt, da genügt dies oft, um zugleich die von ihr beherrschte Stadt zu verwerfen. So erscheint ihm der Mailänder Dom als ein „Spielzeug der Jahrhunderte, fast ganz Zucker.“ (An Lou Andreas-Salomé, 3. Juli 1904, *Briefe 1902-1906*, S. 185), und daß er mit dem ihm „merkwürdig unangenehmen“ Sevilla (*Briefe an seinen Verleger*, S. 154) nicht zusammenkommt, erklärt er sich aus dem Eindruck der Kathedrale, die ihm „von Grund aus zuwider, ja feindlich“ erscheint; „nirgends wirds ernst, es ist etwas Vages, Ausweichendes in diesem ehrgeizig hinaufgebauten Dom, ein Geist des Übertrumpfens, der auch Gott noch übertrumpfen . . . möchte.“ (An Fürstin Marie von Thurn und Taxis-Hohenlohe, 17. Dezember 1912, *Briefe 1907-1914*, S. 261).

ging über alles fort, so wie den Blick
 des eignen Lebens viel zu große Nähe
 fortwährend übersteigt und als geschähe
 nichts anderes: als wäre das Geschick,
 was sich in ihnen aufhäuft ohne Maßen,
 versteinert und zum Dauernden bestimmt,
 nicht das, was unten in den dunkeln Straßen
 vom Zufall irgendwelche Namen nimmt
 und darin geht, wie Kinder Grün und Rot
 und was der Krämer hat als Schürze tragen.⁶⁶

Auftragend aus dem Gewirr der Gassen ist die Kathedrale freilich nicht nur versteinertes Kunst Ding, sonder zugleich Symbol eines sozialen Gefüges und einer geistigen Ordnung. Daß sie das nicht mehr ist, daß wir kein „gemeinsames Haus“ mehr haben, das hat uns, so glaubt Rilke, zu Heimatlosen gemacht.⁶⁷ An den Überbleibseln der kleinen mittelalterlichen Städte aber, sinnvoll um einen Mittelpunkt gruppiert, erlebt er das Bild einer menschlichen Gemeinschaft, die sich organisch gliedert, die die einzelnen verbindet und zusammenfaßt in einen lebendigen Zusammenhang, und die sich in Gott einer höheren Ordnung unterwirft.

(Schluß folgt)

⁶⁶ „Die Kathedrale“, *Neue Gedichte*, G. W. Bd. III., S. 33 f.

⁶⁷ Vgl. den Rodin-Vortrag, G. W. Bd. IV., S. 417.



THE DATING OF THE MEISTERSINGERSCHREIN OF NÜRNBERG

CLAIR HAYDEN BELL

University of California at Berkeley

In the days of late Meistersung there hung on the walls of the St. Katharinenkirche, in Nürnberg, a sort of votive tablet, an altar shrine to Meistersung. After the church service had taken place, the wings of this triptych were opened, and before it the School held its solemn session. This shrine, surviving the holocaust of destruction that wiped out so much of old Nürnberg during the war, is still preserved there, and has been restored to its place in the Germanisches Museum.

It was in 1940 that I began a piece of extensive research in the field of Meistersung, concerning in particular the Meistersinger Georg Hager—in his boyhood a protégé of the great Hans Sachs. World War II crashed in upon my work, stopping all lines of communication with Germany, and making it impossible for me to obtain urgently needed films, photographs, and archive records from Nürnberg. For a picture of the shrine I was forced to content myself with the inferior engraving found in Robert König, *Deutsche Literaturgeschichte* (1889), p. 183, which I reproduced in an article: "The Altar Shrine of the Nürnberg Meistersingerschule (1620)",¹ and again in Part I of my four volumes: *Georg Hager, a Meistersinger of Nürnberg (1552-1634)*, which finally appeared from the University Press, University of California, in 1947-48. From this volume I shall cite as much of my description as is needed here for our purposes. It is only now for the first time that I am able to present a worthy photograph of the triptych, with its two wings open, as kindly obtained for me by Archivrat Dr. Heinrich Gürsching in Nürnberg. The photographs published herewith are by the kind permission of the Germanisches Museum.

"In the upper central field one sees King David, as the first Meistersinger, being crowned and offered the singer's wreath by angels, as he kneels before a crucifix (or rather, before the Holy Trinity). In the lower field is a picture of the entire School in formal session, each face being an actual portrait. The members are divided into two groups, the inner and the outer School, as also their names are thus divided in the official list of membership of about this time, printed below (p. 58). To the left sit the inner twelve, the elders of the School, together with the imagined presence of Hans Sachs (at the reader's left, rear row) . . . Overhead, one sees hanging the silver chain (the "David") and the wreath ("Schulkranz"), School property symbolically awarded as the first and second prize to the winners at each *Hauptsingen*. To the right of the twelve elders are grouped the younger members of the School.

"As to the four individual portraits on the wings of the shrine: There is the likeness of Hans Glöckler, who had retired only two years

¹ *Journal of English and Germanic Philology*, April, 1941, pp. 256-262.

before (in 1619) from the post of senior Merker, owing to the disabilities of old age, while the dignity of that position had passed to Georg Hager; and there are the portraits of the three active Merker: Georg Hager, Hans Grillenmair, and Wolff Bauttner.

"These latter three are the Merker who are announced on the title page of the School *Singebuch* for 1620 . . . Our interest in these portraits is heightened by the fact that in a border that frames each face the painter has recorded the age of the singer at the time of painting. These statements of age were of course open to the immediate inspection of the men whom the artist painted, and must be assumed to be correct.² As I have pointed out in greater detail elsewhere,³ the date of the painting of this shrine as given by Schnorr von Carolsfeld and by König (namely 1581), and after them by Kurt Sauer (*Die Meistersinger*, p. 56), is in error, while Hampe and Genée come nearer to the truth. Both the age recorded by the painter for Georg Hager on the wing of the shrine, and Hager's own entry in the *Schulprotokolle* (I, 207)⁴ under date of 'Anno 1620 jar', definitely fix the date of the gift at 1620: ⁵ 'In disem jar hat uns meistersingern der Jacob Schneider ein schiene dafel mit zweyen thürlein verehrt, darein seint die mercker sambt den singern abkunterve[i]t Worten, und zu malen hat Adrian Stamler ein Steir (= Steuer) geben. Dise dafel mus man, so oft die meistersinger ein zech haben, aufspere[n].'"

During the later years of the war and before my volumes on Georg Hager went to print, a book came to hand by Professor Georg Stuhlfauth: *Die Bildnisse des Hans Sachs vom 16. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts*, Berlin, 1939.

Professor Stuhlfauth makes a boast that must be accepted with reserve, namely that in his examination of the shrine he found two inscriptions that had never been observed before. One of these consists of several verses at the bottom of the shrine. These verses confirm the year 1620 (precisely as given in the above-cited passage from the School minutes,) as the year in which the shrine was made and presented to the School (I correct Professor Stuhlfauth's misspellings):

Sechtzehen hundert tzwanzig Jar
 Einer Gesellschaft ver ehrt war.
 Jacob schneider die Taffel macht.
 Darnach d[er] Ehr[e]n wolgedacht,
 Adrian Stamler Lißsi Mallen.
 Gott wöll ins bedē (=beiden) betzal[en].

² An exception must be made in the case of Glöckler, who had retired to a hospital in 1619, and who died in the year of the painting of the shrine, on June 4, 1621 (*Nürnberger Totenbücher*. No. 27, f. 19). He probably never saw the shrine.

³ Cf. the above-cited article in *J. E. G. Ph.*

⁴ *Nürnberger Meistersinger-Protokolle* von 1575-1689. Hrsg. Karl Drescher. Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart, vols. 213, 214, Tübingen, 1897. An extensive bibliography will be found in Bell, *Georg Hager*, Part I.

⁵ While the year 1620 is the date of the gift of the shrine to the School, the painting was accomplished in the following year. As we shall see below, the painter himself attests to this dating of his work.

But Stuhlfauth "discovers" another inscription, painted upon the ornamental bench on which the five singers are seated in front (on the reader's side) of the table (see the accompanying close-up photograph), which he reads as follows:

Franz hein. Pictor

Anno ⁶

1583

This inscription which, despite Stuhlfauth's boast, had certainly been read by others before him,⁷ led him to date the shrine from 1583. He remarks: "Herr Direktor E. Hch. Zimmermann vom Germanischen National-Museum (jetzt Berlin, Kaiser-Friedrich-Museum), den ich nochmals um Nachprüfung hat, zweifelt auch seinerseits nicht an der Ursprünglichkeit der Aufschrift und des Datums."

From the data which I possessed, I found myself flatly unable to accept this dating of the shrine. I wrote: "Therewith Professor Stuhlfauth hands us a prickly burr to handle; for he continues: 'Doch kann eben-sowenig Zweifel darüber bestehen, daß alles andere an dem Triptychon jüngerer Entstehung ist'."

Stuhlfauth's reading of this date looked the more authoritative inas-much as he stated it had been accepted and confirmed by the Museum authorities. I had no means of checking. But after I had made a few lame attempts, entirely unconvincing to me, to explain the date he gave, I stood my ground, and concluded that whatever the date of the cabinetwork: "The paintings that decorate the shrine, which are our main interest, date unquestionably from 1620" (as stated above, this date should have read 1621).

Meanwhile, in 1945, and prior to the possibility of intercommunication with Nürnberg, my four volumes on Georg Hager, submitted to the University Press, slowly ground their way through and appeared in 1947-48.

In the March number, 1948, of the *Monatshefte* (pp 170-172) a review of these volumes appeared, by Professor Frances H. Ellis. It is an able and generous review, clearly the work of a scholar well informed in the field of Meistergesang. In this review Professor Ellis writes:

As Bell has stated, the contradiction in dates for the shrine does present a knotty problem. My own copy of the thirteen heads (Bell, p. 48) purchased at the Germanisches Museum in Nuremberg clearly shows the inscription on the bench below: Frantz hein. Pictor / Anno / 1583 [sic!], on the left end, and the letters FE (with the E partially cut off [sic!] by the post) on the right end.⁸ The word *Pictor* and the letters FE (the common abbreviation for *fecit*) say plainly that the painter "Frantz hein" made the picture in the year 1583. Bell didn't know about the *fecit* [Bell: and he still doesn't!]. His hypothesis No. 1 and No. 2 . . . impossible. . . The evidence is obviously the other way around. The painting with the thirteen heads cannot be separated from the date 1583, consequently the verse (of 1620) can refer only

⁶ The inscription does not read "Anno" but, in abbreviation, "Ann."

to a.) the frame, b.) the wings, c.) all parts of the central panel, except the one date — if the inside panel is not of one piece. The passage quoted from the *Protokolle* adds very little to our knowledge (Bell, p. 46). There is, however, one interesting point. The right lower corner of the inside panel represents a group of singers. It seems not impossible that this group might have been added later. The pillar which cuts off the E of fecit raises this question which only renewed investigation of the original can answer. If the Merker on the wings are really of 1620 as indicated by Hager's age, it is important to observe not only the similarities in the earlier painting but the discrepancies as well. This is especially striking in the case of Hans Glöckler. The portrait looks not older, as we would expect, but actually younger. Therefore it was evidently not made from life, but from a secondary portrait and undoubtedly embellished. Even on the basis of the assumption that both shrine and paintings were made at the same time, which Bell supports, the differences of the four Merker on the wing-panels and of the corresponding four in the inside panel is considerable.⁹ The evidence of the fecit is decisive [sic!]. This view has been corroborated by my colleague, Otto Brendel, art historian at Indiana University.

At long last, Nürnberg, courageously working her way up through the rubble of her destruction, was able to withdraw the treasures of the past that still survived, from their hiding places, among these, the Meistersingerschrein; and in fulfillment of my request, to send me an excellent set of photographs of the shrine, including close-ups of the critical inscription by the painter Hein. These latter I reproduce herewith, for each reader's own careful scrutiny. Denn hier liegt der Hund begraben!

Now Professor Stuhlfauth's discussion of the shrine is unscholarly from start to finish. He was clearly discussing a matter concerning which he was poorly informed. And he was quite definitely *not* a paleographer. Yet he is doubtless more to be excused than those who followed him in his error. He did not have the mass of information and evidence that my publications had made available, of sufficient weight to warn against hasty inferences.

Stuhlfauth naively remarks: "Die Meistersinger sind verschiedene Personen, da ihre Gesichter hier und dort individuell verschieden sind," and he interprets them to be the "Zwölf Urväter der Meistersingerkunst." I have shown rather that we have here a group portrait of the School, as it was constituted in 1620. Hager's entry in the *Protokolle* validates this view; for he tells us unequivocally of the shrine: "darein seint die

⁷ From nowhere else could König, *loc. cit.*, have gotten his date: 1581; nor Schnorr von Carolsfeld, *Allgemeine Deutsche Biographie*, x, 352, s. v. George Hager.

⁸ See the second photograph.

⁹ As Professor Ellis keenly inferred, Glöckler did not, for a fact, sit for his painting in 1621. Cf. note 2 above. Professor Ellis is unaware, however, that these paintings have, in the course of the long years, been touched up several times, so that so close an argument as she bases upon comparison is not fully dependable.

mercker sambt den singern abkunterve[i]t Worten." And not only can we name the twelve elders who constitute the inner School (from the official membership roster of the year in question), but we can in seven instances attach the name to the face: In the rear row, in the place of honor at the right of the group (the reader's left), Hans Sachs. Seated next to Sachs and in the order of their priority sit the four Merker, Hans Glöckler, Georg Hager, Hans Grillenmair and Wolff Bauttner. At the extreme right, rear row, Steffan Angerer; and, in the middle of the front row, Hans Hager.

We have seen that Stuhlfauth claimed original discovery of two inscriptions, including the one which read: "1583". If he had been aware that two scholars before him had published the date 1581, which can have been derived only from the inscription, he would have observed, upon re-scrutiny, that they had at least interpreted the first and fourth digits in the date correctly, namely: what led him and others after him to distort the quite legible final digit 1 into a 3 is more than I can understand.

Of the two inscriptions that Stuhlfauth had "discovered", the lengthier one clearly states that the shrine, made by Jacob Schneider, was presented to the School in 1620, and that afterwards ("darnach," = namely in 1621) Adrian Stamler had it painted, donating the costs. Why Stuhlfauth's scholarship did not hold him in check from an interpretation of the other inscription as stating that the painting had been done *thirty-seven years before the shrine had been built and presented to the School*, is again more than I can understand. He remained seemingly oblivious to the crass contradiction that he was presenting.

As for the rest of the Frantz Hein inscription, at the extreme far right end of the bench, to which Professor Ellis has called attention, Stuhlfauth (p. 26) had already correctly resolved it. Professor Ellis interprets it as FE, for *fecit*, and she asserts: "The evidence of the *fecit* is decisive!" It is not, however, FE for *fecit*, but merely the painter's monogram, a ligature of the letters FH, as the reader's study of the accompanying photograph will convince him. (Cf. the similar ligature monogram used by Franz Hals!)

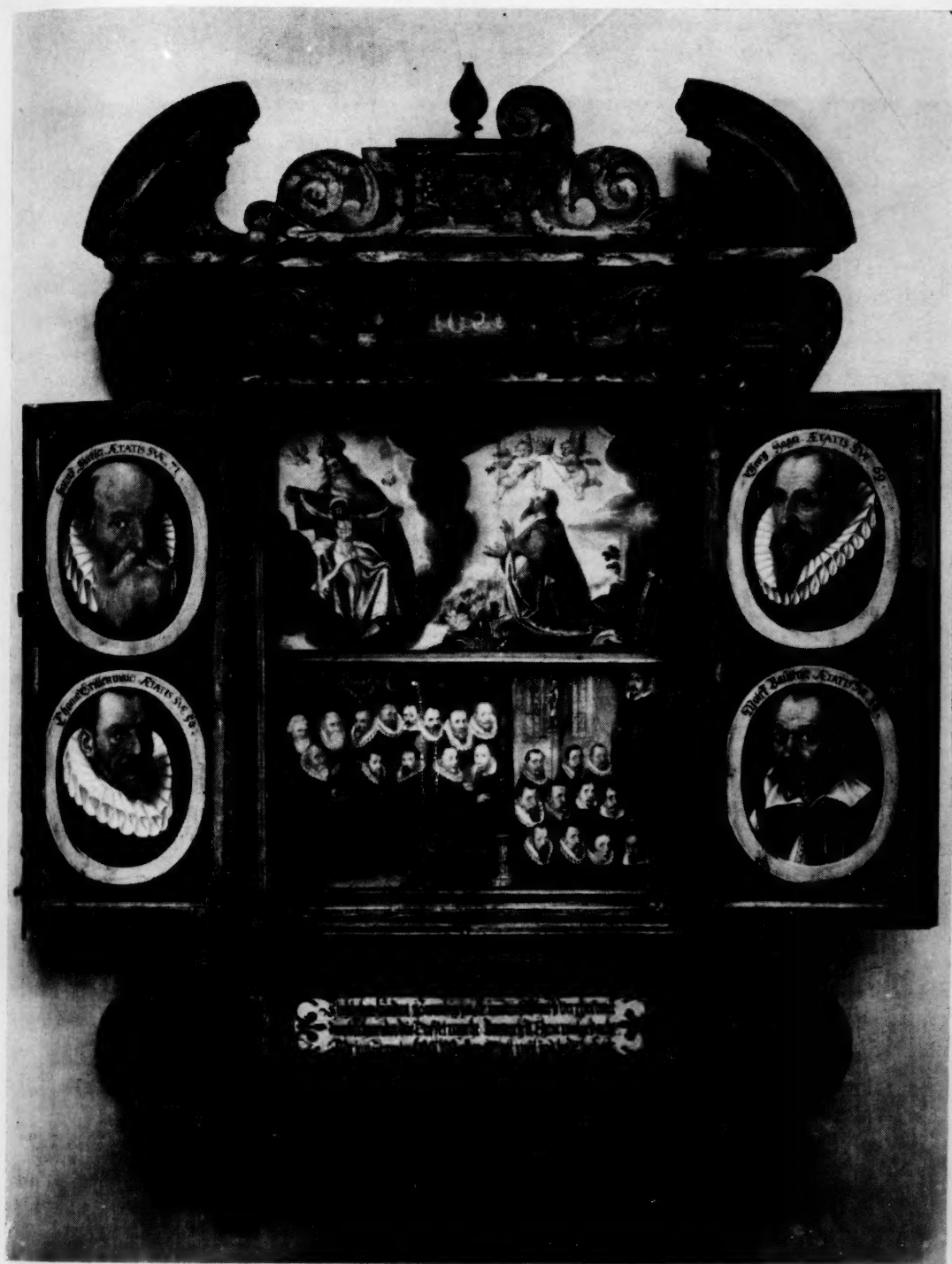
Stuhlfauth did not have, to be sure, the biographical data which, brought out in my work, should have given Professor Ellis pause for thought. From entirely independent sources, 1.) the church baptism records; 2.) an autobiographical record written in Hager's own hand), I have shown Hager's birth date to have been 1552. Thus his age, given as 69 on the shrine, checks precisely with the year 1621 as the date of the painting by Hein. Stuhlfauth was entirely unfamiliar with other data that were immediately available to Professor Ellis as a specialist in *Meistergesang*, facts that should have cautioned her: In the year 1583, alleged to be the year of the painting, Glöckler was only a very young singer. He did not become a Merker until 1587. Hager did not become

a Merker until 1608; in the year 1583 he was a young lad but recently returned from his Wanderschaft—not the Merker of 69 years of age as shown on the wing of the triptych; while Grillenmair and Bauttner, each a Merker in the portraits on the shrine, and aged 50 and 56 respectively at the time of the painting, were, in the alleged year 1583, mere lads in their teens! The official School *Protokolle*, the well-known handbook of all scholars in the field of Meistergesang, record the fact that in 1580-81 the three Merker of the School were: Veydt Feßelmon, Hans Greuß, and Mayster Bongratz.

Let us turn now to a careful, indeed a minutely painstaking scrutiny of the date in the inscription by the hand of the painter Frantz Hein; for it is in its incorrect reading that the trouble has lain.

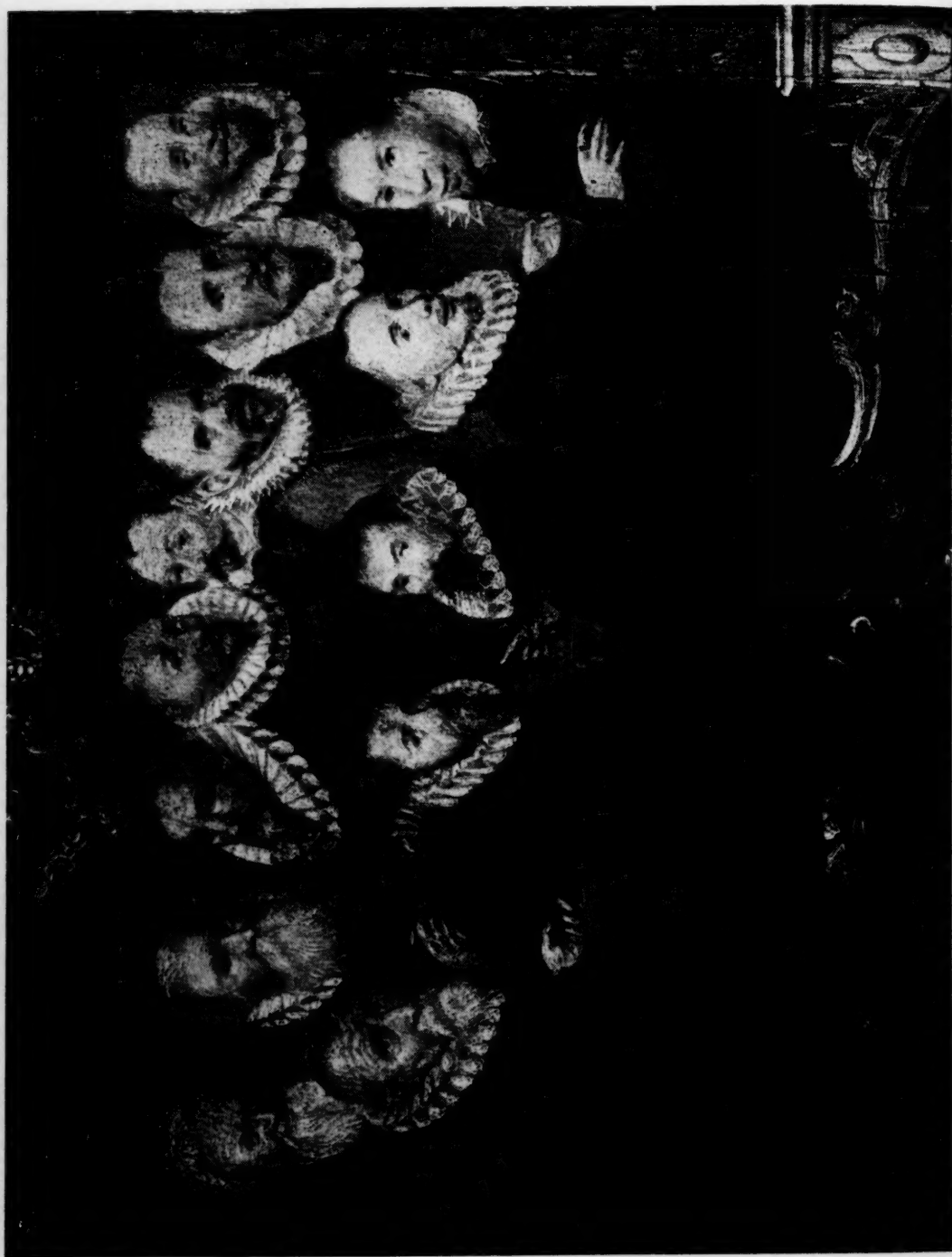
The first and last digits, as the reader will see from the close-up photograph of the date, is in each instance the figure 1. The second digit is not a 5 as it has been misread, but is rather a 6. A bit of the paint has merely been chipped off or faded, not only on the upper left side of the circle of the 6, but also at the bottom of the circle. The topmost stem of this figure shows no angle such as is formed by the flag of the figure 5, but is an unbroken curve. Finally, let us turn our attention to the third digit, which at first glance looks so deceptively like an 8. Instead of an 8, it proves under our steady gaze to be the figure 2. The reader will notice the thickening of the line at the beginning (top) of the 2, again at the bottom point furthest to the left, where the brush turned back to make the rounded bottom, and once more at the end of the bottom stroke. These thickenings, natural in the formation of the 2, would not occur in the even-flowing rounded lines of an 8. Frantz Hein's inscription, correctly interpreted, reads: 1621, and with this correct reading, all contradictions are abolished and our headaches are ended.

I referred this entire problem of the dating of the shrine to Archivrat Heinrich Gürsching in Nürnberg, a leading member of the "Verein für Geschichte der Stadt Nürnberg", a skilled researcher and a specialist in the field of Nürnberg antiquities. His verdict is one of complete substantiation of my viewpoint. Dr. Gürsching, having prompted the Museum authorities to accomplish a careful cleaning of the shrine by a specialist, so that its secrets stand more clearly revealed, has subjected it to the most careful study, and has submitted to the Germanisches Museum a lengthy report, which will stand as the final, definitive description of this monument to Meistergesang, and which will, I hope, soon be published. In this report he confirms the year 1621 as the year of Hein's painting. Indeed, Dr. Gürsching found one further inscription, in the cartouche in the center of the ornamentation above King David's head, an inscription which had escaped prior detection—an all but completely faded date, 1621. This date, and the inscription at the bottom of the shrine, have now been cleaned and painstakingly restored to



The **Meistersingerschrein** of Nürnberg, (1620-1621),
after its recent restoration.

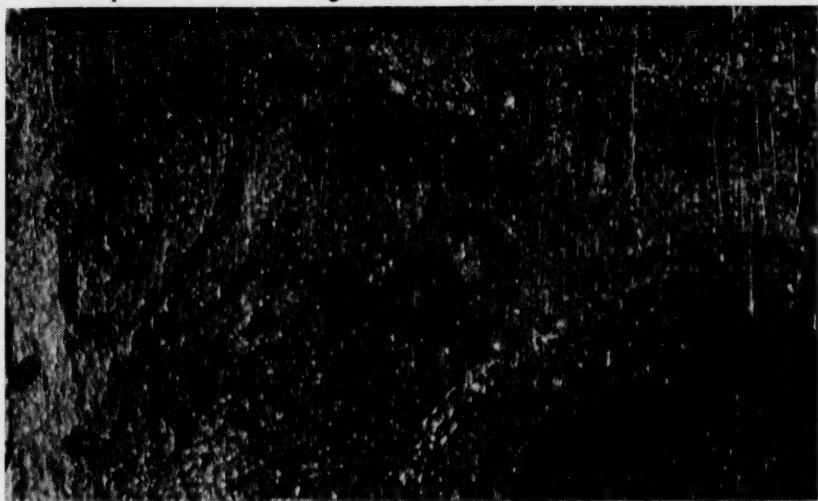
These photographs are published by the kind permission of the GERMANISCHES
MUSEUM, Nürnberg.



A close-up of the twelve elder Masters, with Hans Sachs pictured as still with them; and showing the disputed inscription on the face of the bench.

legibility by a museum antiquarian. They can be clearly seen in our photograph.¹⁰

The conclusion in favor of the reading of the date as 1621, in which Dr. Gürsching and I and the authorities of the Germanisches Museum concur, is further clinched, if indeed further support is necessary, by Dr. Gürsching's findings in the archives of Nürnberg: The baptismal records of St. Lorenz cathedral show that the painter, Frantz Hein, was christened on March 26, 1569. The portraiture that bears his signature could not well have been painted by him in 1581, at the age of 12 years. Further, the donor of the shrine, Adrian Stamler, was christened, according to the records of St. Lorenz, on Feb. 12, 1589, and was thus born some years after the alleged date of 1581-83.



The misread date in Frantz Hein's inscription.

Those who have misread the date in Hein's inscription may take comfort in the fact that they find themselves not without good company. Indeed, it is a fact, amazing but true, that even the official guides of the Germanisches Museum have heretofore carried an erroneous date, which they now have corrected.

In conclusion, I wish to thank my able and scholarly friend, Dr. Gürsching, for his most generous co-operation in the study of this little problem, of liver interest in Nürnberg, of course, than here. But even to an American, the Meistersingerschrein is more than a minor curio. It is the most important surviving monument of late Meistergesang. It offers something of unique value in its realistic portrayal of the entire School, the faces checking with the official roster of the membership at the time in question. And, finally, there is the verification of dates, that determines whether the biographical facts affecting some of Nürnberg's prominent Meistersinger shall be distorted by something more than a third of a century's dislocation.

¹⁰ An excellent picture of the shrine taken *prior* to the restoration of the inscription is found in *Illustrierte Zeitung*, Nr. 3551, Bd. 137, July 20, 1911, p. xi.

GOOD FRIDAY

RUTH SCHAUMANN

Even the sick, and ancient withered men
Stood in the market place that murky day;
Terror grew on them as they huddled there;
The air was thick, the heavy clouds were gray.

The lean and mangy dogs wandered about
The dreary streets, restless, driven by fear,
Forgetful of their hunger and their thirst,
Feeling that some strange thing was happening here.

As in a hush before some fearful storm,
No leaf stirred on the branches of the trees,
No ripple broke the river's surface wide,
The town lay dazed as from some grave disease.

At the third hour came a piercing cry
Shaking the houses, moaning from afar,
And in the evening sky three rays shone out,
Unlike the light of sun or moon or star.

About the rays there flowed a crimson fire,
As if the whole world's blood was pouring there,
Down on their knees the gray-faced people fell
And begged God's mercy in a frantic prayer.

The Temple's sacred veil was cleft in two;
Then Nature quivered in a glad surprise;
The air grew mild, spring fragrance drenched the town,
The Lord had entered into Paradise.

Translated by *Margaret H. Harrison*

Ruth Schaumann, geb. 1899 in Hamburg, Malerin, Bildhauerin, Schriftstellerin, lebt in München; Witwe des früheren "Hochland" Redakteurs Fr. Fuchs. Mythische Märchen- und Legendenmotive mit feiner Symbolik durchziehen ihre lyrischen Werke: *Die Kathedrale*; *Der Knospengrund*; *Passional*. Eigene Holz- und Scherenschnitte illustrieren ihre Werke.

DAS DIESSEITS IN LUTHERS „VON DER FREIHEIT EINES CHRISTENMENSCHEN“

HEINZ BLUHM

Yale University

Es hat sicher seine guten Gründe, daß Luthers Traktat „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ eine seiner bekanntesten Schriften geworden ist. Im Gegensatz zu den meisten seiner Frühwerke, in denen Sonderfragen behandelt wurden, geht es hier um das Gesamtproblem christlicher Existenz, wie er sich darüber seit dem Turmerlebnis klargestellt war. Luther selber war sich dieser sein bisheriges Denken zusammenfassenden Bedeutung des Essays wohl bewußt: „Es ist eyn kleyn büchle, sso das papyr wirt angesehen, aber doch die gantz summa eyniss Christlichen leben drynnen begriffen, sso der synn verstanden wirt.“¹ Auf diese Weise hätte Luther kaum über irgendeine seiner vorhergehenden deutschen Schriften sprechen können. So gewiß jeder unter ihnen, selbst der kürzesten, eine fest ausgebildete Totalanschauung der *vita christiana* zugrundeliegt, so ist es dennoch wahr, daß bislang immer nur Teilprobleme zur Sprache gekommen waren. Luthers Gesamtbild des christlichen Menschen ist zwar in allen Frühschriften irgendwie enthalten, ohne daß er soweit dazu gekommen war, es einmal frei von Sonderzwecken den Zeitgenossen vorzulegen. In der „Freiheit eines Christenmenschen“ faßte er zum ersten Male das Ziel ins Auge, über seine Gesamtanschauung christlicher Lebensgestaltung Rechenschaft abzulegen.

Was dieser berühmten Schrift — abgesehen von der Rolle, die sie im Rahmen des lutherschen Frühschrifttums selber spielt — noch größere Bedeutung verleiht, ist die außerordentliche Stellung, die sie im gemeinchristlichen Raum, zum mindesten im Abendlande, von Anfang an eingenommen hat. Daß sie diese zum großen Teil dem irenischen Ton verdankt, der sie im Unterschied zu so vielen anderen Lutherschriften durchdringt, ist schon lange von der Forschung erkannt worden. Weniger hat man bisher betont, daß die Darstellung des christlichen Lebens, wie sie in diesem Essay zum Ausdruck kommt, an und für sich überkonfessionelle Werte besitzt. Führende römisch-katholische Lutherforscher der Gegenwart, die das religiöse Genie in Luther weithin anerkennen, haben sich besonders günstig über „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ ausgesprochen.

Dieses Werk Luthers, das zuerst seine Gesamtposition kurz umriß und das von Freund und Feind weitgehend anerkannt wird, soll an dieser Stelle von einem bestimmten Gesichtspunkt aus untersucht werden: Wie bewertet der Luther von 1520, der noch einige Jahre länger die Mönchskutte tragen sollte, das irdische Leben? Wie stellt er sich zum Diesseits? Die Frage läuft darauf hinaus, wie einer der größten Christen des sech-

¹ Martin Luther, *Werke*, Kritische Gesamtausgabe (Weimar: H. Böhlau, 1883 ff.), VII, 11.

zehnten Jahrhunderts über das Verhältnis von Jenseits und Diesseits gedacht hat.

Es ist über jeden Zweifel erhaben, daß Luther ein fest im Jenseits verankerter Mensch ist. Sein Sehnen und seine Liebe gelten vor allem dem Jenseits, dem dem göttlichen Heilsplan zufolge unvergleichlich höhere Bedeutung als dem Diesseits zukomme. Diese definitive Bevorzugung des Jenseits hat aber bei Luther keine eigentliche Verachtung des Diesseits zur Folge. Von spätantiken und frühmittelalterlichem *contemptus mundi* kann bei ihm nicht die Rede sein. Das Gegenteil ist eher der Fall. Die tiefe Freude, die ein wesentliches Charakteristikum des lutherschen Menschen ist, teilt sich auch bis zu einem gewissen Grade seiner diesseitigen Existenz mit. Der Jubel, der Luthers Seele erfüllt, erklingt schon auf dieser Erde. Das richtunggebende Jenseits ist vom weniger wertvollen Diesseits nicht schroff geschieden. In Luthers Diesseits, das keine selbständige Größe ist, ragt als bestimmende Macht das Jenseits in einem fort herein. Jeder Versuch, Luthers Stellung zum Irdischen zu erfassen, muß von dieser Grundtatsache ausgehen, daß eine stete Verbindung zwischen beiden Welten herrscht.

Um Luthers Anschauung vom Weltlichen noch schärfer herauszuarbeiten, ist es ferner wichtig zu wissen, wie er sich die irdische Existenz des Nichtchristen vorstellt. Es ist aufschlußreich, daß Luther die Einstellung des sittlich indifferenten, nur so in den Tag hineinlebenden Durchschnittsmenschen überhaupt nicht berücksichtigt. Die Situation des vor allem für das eigene Ich sorgenden Menschen zieht Luther gar nicht in Betracht, da sie für ihn zum Untermenschlichen gehört und in der hohen und reinen Region, in der Luthers ethisches Denken sich bewegt, nichts zu tun hat. Dem am Vorteil des Selbst hauptsächlich orientierten Menschen steht er fremd gegenüber. Wer so sehr am Wohlergehen der eigenen Person interessiert ist, daß er an mehr oder minder laute Übervorteilung des Mitmenschen denkt, den überläßt Luther dem weltlichen Arm, dessen Pflicht es sei, gröbere Übertretungen des natürlichen Sittengesetzes zu fahnden und die Bestie im Menschen in Schranken zu halten. Der ehemalige Student der Rechte, der sich mit der Wendung zur Theologie der Welt des um sein eigenes Wohl bekümmerten Dutzendmenschen ein für allemal entriß, kann seiner philosophischen Verachtung des anfänglichen Studienfaches keinen härteren Ausdruck verleihen, als den Juristen und Meister Scharfhans die Sorge um die Bändigung des primär egoistischen Menschen zu überlassen. Der religiöse Mensch Luther, dem höhere Interessen am Herzen liegen, weist, mit etwas bitter-stolzer Gebärde, die menschlich-allzumenschlichen Streitigkeiten um die Dinge dieser Welt den Juristen zu, die als Juristen – nicht als Christen, was sie selten seien – in solchen egoistisch-ökonomischen Beziehungen aufgingen.

Wenn Luther dem christlichen Menschen den nichtchristlichen gegenüberstellt, so denkt er nicht an den Menschen des ‚aufgeklärten‘

Selbstinteresses sondern nur an das bewußt altruistisch sich betätigende Individuum. Nur die Minderheit derer, die sich ein Gewissen über Wohl und Wehe des Nächsten machen, kontrastiert Luther mit den in seinem Sinne sittlichen Menschen. Der ethisch lebendige Mensch, der jedoch dem Kern des Christentums, aus welchen Gründen auch immer, fremd gegenübersteht, ist die achtungsgebietende Gestalt, an der Luther seinen christlichen Menschen mißt. Solch ein – mit Goethe zu sprechen – edler, hilfreicher und guter Mensch bringt nach Luther sein Leben auf eine Weise hin, die vor den Leuten zwar trefflich aussehen mag, aber dennoch vom eigentlich christlichen Standpunkt aus als völlig unzureichend beurteilt werden müsse. Wie richtet sich dieser ‚gute‘ Mensch, dieser ‚seltene Vogel‘ sein Leben auf dieser Erde ein? Was ist seine Weltanschauung?

Zunächst ist er wohl, jedenfalls im Rahmen des sechzehnten Jahrhunderts, Theist. Er kann Jude oder Türke sein, denen Luther nie ins Auge fallende sittliche Leistungen abgesprochen, die er häufig genug als ‚Muster‘ lauen Christen gegenüber aufgestellt hat. In diese Rubrik fallen auch die sogenannten Christen, deren Gottesbild sich stark verflüchtigt hat und die, zum großen Teil durch die Schuld einer das Wesen des Christentums nicht mehr verstehenden, auf jeden Fall nicht mehr predigenden Kirche, der allgemeinen Weltanschauung der irgendwie theistisch orientierten Menschen sich genähert haben. Beide, definitiv nichtchristliche wie christlich zu sein meinende Nurtheisten, bilden somit mehr oder weniger eine geistige Einheit, die vom Typ des paulinisch-lutherischen Menschen durch einen tiefen Graben getrennt ist.

Das Leben all dieser ernstesten Theisten ist an und für sich durchaus nicht zu unterschätzen. Sie sind es, die sehr viel von dem Guten, was auf dieser Erde geschieht, sich zuschreiben dürfen. Sie sind es, die für das allmähliche Besserwerden der Lage des Armen und Erfolglosen in hohem Grade verantwortlich sind. Ihre ethisch-sozialen Bemühungen sind vom menschlichen Standpunkte aller Anerkennung wert. Selbstverständlich hat ihre Wohltätigkeit gewisse Grenzen. Bei allen sozialetischen Handlungen vergessen sie sich selber nicht. Von Ausnahmen abgesehen, die nur die Regel beweisen, lassen sie ihre soziale Fürsorgetätigkeit den eigenen Lebensstandard nicht wesentlich beeinträchtigen. Sie bleiben in ihren bequemen Wohnungen wohnen, nähren und kleiden sich gut und fahren fort, ihren eigenen Wohlstand systematisch zu vermehren. Am Ende eines auf diese Weise verbrachten irdischen Lebens erwarten die meisten von ihnen das ewige Leben, bis zu einem gewissen Grade jedenfalls als Lohn für ihren aufrechten Wandel und ihre sozialen Bestrebungen. Je näher die Christen unter ihnen dem ererbten Christentum stehen, desto mehr werden sie willens sein, das Hinzukommen der göttlichen Gnade von oben als nötigen Faktor zur Erreichung der ewigen Seligkeit anzuerkennen. Bis zu einem gewissen Punkte jedoch sind sie stolz auf das durch eigenes Streben Erlangte und verlassen sich auf ihre guten Taten als irgendwie bei der Schlußabrechnung in die Wagschale fallendes

Gewicht, das Gott in seiner Gerechtigkeit nicht außer Acht lassen wird oder kann.

Solcher Lebensauffassung, die Luther unter den Besten seiner Zeit vorzufinden glaubte, stellt er die des wahrhaft christlichen Menschen gegenüber, dessen irdische Existenz recht verschieden von der eben beschriebenen verlaufe. Ehe wir uns aber der Analyse der irdischen Lebensform des lutherschen Menschen zuwenden, müssen wir betonen, wie entsetzt Luther eigentlich ist, daß wahre christliche Existenz, wie er sie versteht, eine fast unbekannte Größe geworden sei. Immer wieder bemerkt er, daß die Gegenwart gar nicht mehr wisse, um was es überhaupt im Christentum gehe. Ein nicht geringer Teil des lutherschen Denkens seit dem Turnerlebnis läßt sich geradezu dahin zusammenfassen, daß er die ihm in der Mönchszelle und auf der Lehrkanzel gewordene Erkenntnis der Eigenart der christlichen Weltanschauung mit den herrschenden Ansichten verglich und das radikale Auseinanderfallen seiner Einsicht und der ‚christlichen‘ Umwelt immer mehr feststellen mußte. Lange glaubte er, daß es genügen werde, einem Jahrhundert, das das Genie seiner Erbreigion anscheinend vergessen habe, dieses wieder ins Gedächtnis zurückzurufen. Wenn man sich nur einmal wieder klar darüber werde, was man eigentlich aufgegeben und verloren habe, so müsse man – wie er selber am eigenen Leibe erfahren hatte – zum ‚wahren Christentum‘ zurückkehren wollen. In der „Freiheit eines Christenmenschen“ machte er einen in seiner Art großangelegten Versuch, den christlichen Zeitgenossen einschließlich des Papstes mit bedredtem Munde zu zeigen, was eigentlich in den letzten Jahrhunderten geschehen sei und wie man sich immer weiter vom christlichen Mittelpunkt entfernt habe. Gleichzeitig, über alles bloß Negative und Kritisierende hinaus, entwarf er begeistert sein ‚neues‘ Bild vom christlichen Menschen, das allerdings ‚neu‘ nur in dem Sinne sei, daß man es nicht mehr kenne. Unter den weltgeschichtlichen Ausführungen Luthers sollen in diesem Zusammenhang nur diejenigen erörtert werden, die sich spezifisch mit der Stellung des lutherischen Christen zum Diesseits befassen.

Es ist bereits hervorgehoben worden, daß die einzige Form des Menschen, mit der Luther sich überhaupt ernsthaft auseinandersetzt, die des sozialetisch verantwortlichen Individuums ist. Nur für diese Minderheit richtet Luther sein Ideal des echt christlichen Menschen auf, den er wieder wie einst in den klassischen Tagen des Apostels Paulus auf den Thron gesetzt sehen möchte. Ob er sich dessen immer klar bewußt war oder nicht, Luther appellierte an den Verstand und das Gewissen jener wenigen, die es sich sauer werden ließen und innerlich an ‚christlicher‘ Weltanschauung beteiligt waren. Ihm liegt daran, mit festen Strichen zu umreißen, wie der Christ sein Leben auf Erden zu gestalten habe.

Was zunächst eine Grundfrage angeht, die der Mensch sich wohl

immer gestellt hat und an der auch Luther hat kaum ganz vorbeigehen können, die Frage nämlich nach einem letzten Sinn des Lebens einschließlich des diesseitigen Lebens, so beantwortet er diese brennende Frage eigentlich überhaupt nicht. Bei der Beurteilung dieser Tatsache darf man nicht vergessen, daß das Christentum als Ganzes kaum eine Antwort hierauf erteilt und daß Luther als christlicher Denker dieser Frage nicht weiter nachgegangen ist. Die Bibel hat nichts zu dieser Frage zu sagen, und Luther, der fast alle weltanschaulichen Antworten in der Bibel fand, hat es dabei bewenden lassen. Wie er sich damit abgefunden hat, läßt sich auf Grund seiner Schriften nicht feststellen. Daß er sich damit abgefunden hat, liegt auf der Hand, insofern er die Frage nicht berührt oder gar erörtert. Er dürfte sich jedoch leichter damit abgefunden haben als nichtchristliche Denker, da der Gott, der sich ihm in der Heiligen Schrift offenbarte, letztlich ein es mit dem Menschen gutmeinender Gott war. Es war also kaum ein Sprung ins Ungewisse, wenn Luther wie das orthodoxe Christentum überhaupt, trotz des Mangels direkter göttlicher Mitteilung über diesen Punkt, des festen Glaubens sein durfte, daß sein Gott, der ihm seine Liebe in der Erlösung dargelegt hatte, es wohl mit ihm meinte und daß das Leben also einen letzten guten Sinn haben müsse. Was dieser letzte gute Sinn aber war, das blieb dem Christen unbekannt. Gott, der in der Bibel bei weitem nicht alles offenbart hätte, hätte es nicht für nötig gehalten, den Gläubigen hierüber zu informieren. Der luthersche Gott ist nun einmal weithin ein verborgener Gott, der nur soweit — mit Hebbel zu reden — aus seinen Finsternissen getreten sei, als es für die Menschheit erforderlich war, um über das Wesentliche seines Heilsplans im Klaren zu sein. Als *deus revelatus* hatte der ungeheure, unbegreifliche *deus absconditus* nichts über den letzten Sinn der menschlichen Existenz verlauten lassen. Luther, in dessen Denken über Gott dem *deus absconditus* eine nicht unwichtige Rolle zufällt, fügt sich demütig-vertrauend diesem Sachverhalt. So sehr er vom reinmenschlichen Standpunkt aus begreiflicherweise etwas vom letzten Sinn des Lebens hat wissen mögen, als Christ hat er sich der offensichtlichen Tatsache gebeugt, daß Gott sich hierüber in Stillschweigen gehüllt hat. Er ist eben überzeugt, daß der Erlösergott es nicht schlecht mit dem Menschen meinen kann und daß der Sinn des Lebens letztlich nur ein guter sein wird. Luther traut Gott, daß es sich im Leben um etwas Sinnvolles handelt, und zwar über die landläufige, vulgärchristliche Idee einer bloßen Prüfungszeit hinaus.

Der Christ bringt also sein Leben in dem Glauben zu, daß es alles andere als sinnlos ist, selbst wenn er den Sinn auf Erden nicht versteht. Mit diesem Wissen oder Nichtwissen, je nachdem man es auffaßt, geht Luther an die Einrichtung der irdischen Existenz des Christen heran. Das einigermaßen Revolutionäre seiner Anschauungen, den damals noch herrschenden mittelalterlichen gegenüber, kommt dabei klar zum Ausdruck. Das Zweistufenwesen der vorreformatorischen Jahrhunderte fällt dahin. Luther setzt an dessen Stelle eine einzige Existenzform des

Christen überhaupt, die für alle gültig ist und der keiner, der Anspruch auf den Namen eines Christen erhebt, sich entziehen kann.

Vor der Erörterung der ‚neuen‘ *Einform* des christlichen Lebens sind jedoch ein paar religiöse Voraussetzungen kurz zu behandeln, ohne die die Neuordnung der *vita christiana* nicht leicht verständlich ist. Die Hauptvoraussetzung der neuen Lebensidee ist die Umbildung des Gottesgedankens, die Luther mit seiner hoch- und spätmittelalterlichen Form vollzogen hatte. Der nachaugustinische und vorluthersche Gott war ein Gott, der sich von unten her, vom Menschen beikommen ließ und der menschliches Streben mit in Betracht zog. Wer sich mehr anstrengte, war ihm mehr willkommen. In Übereinstimmung mit dieser Grundanschauung hatten sich die wirklich ernsten Christen veranlaßt gesehen, einem bloß weltlichen Beruf zu entsagen und den Laienstand aufzugeben. Den ernstesten unter ihnen genügte der einfache Priesterstand mit seinen vielfachen Berührungen mit dem Weltlichen noch nicht, und sie zogen das Ordenskleid an, um sich gänzlich Gott zu weihen und durch möglichst genaue Befolgung der *consilia evangelica* Gott näher zu kommen. Auf diese Weise hatte sich das Lebensideal des strikt religiösen mittelalterlichen Menschen praktisch ausgewirkt. Kein Geringerer als Martin Luther selber war diesen Weg gegangen, als sein Verlangen, auf die gottgefälligste Art zu leben, ihn in das Augustinerkloster führte und zum ‚begebenen‘ Menschen machte.

Diese Ordnung des christlichen Lebens, diesen mittelalterlichen Gradualismus hat derselbe Luther, der sie durchlaufen hatte, von Grund auf verändert. Der Umsturz geschah auf völlig logische Weise. Er begann mit dem ‚neuen‘ Gottesbilde, das Luther von etwa 1512/13 an an die Stelle des damals seit Jahrhunderten herrschenden setzte. Luthers Gott, weithin mit dem spätaugustinischen und besonders mit dem paulinischen identisch, war nicht mehr von unten her, vom Menschen zu erreichen. Er ließ sich nicht beeinflussen durch menschliche Leistungen. Statt sich von dem Menschen geben zu lassen, wurde er wieder wie vor mehr als tausend Jahren zum Gebenden und Schenkenden, dessen Wesen eben darin besteht, daß er sich zu den Menschen herabläßt und alles Heraufklettern zu ihm grundsätzlich ablehnt. Ihm kommt es allein darauf an, daß der Mensch seinen, d. h. Gottes Weg zu ihm gehe: der Mensch, der sich an Hand der ernstgenommenen zehn Gebote als Sünder erkannt hat, läßt sich von Gott in seiner Not helfen. Er ist demütig genug, seine Erlösung von Gott anzunehmen, zu empfangen, statt sie, wenn auch nur zum Teil, selbst verdienen zu wollen. Durch dieses ‚neue‘ Gottesverständnis ist der Christ mit einem Schlage in eine neue Situation versetzt, die wichtige Folgen für die Gestaltung seines irdischen Lebenslaufes hat. Sein Verhältnis zu Gott ist dahin geklärt, daß seine Hauptaufgabe die innere Bereitschaft wird, seine ganze Erlösung als Geschenk von oben herab in Empfang zu nehmen. Alle Leistungen und Extraleistungen seinerseits, die ehemals auf die aktive Erwerbung dieser Er-

lösung gerichtet waren, sind hinfällig und überflüssig geworden. Alle Energien, die der ernste Christ auf die Beeinflussung Gottes durch gute Werke verwandt hatte, haben sich als unnötig, ja verfehlt herausgestellt. Eine Totalneuorientierung des Lebens ist unerläßlich geworden.

Da der luthersche Mensch mit seinem Gott – von Gott her – völlig ins Reine gekommen ist, ist ihm in gewissem Sinne eine große Last von den Schultern genommen. Vor Gott steht er nunmehr frei und unbeschwert da. Seine Kräfte, die ehemals in ‚falscher‘ Richtung aufgebraucht waren, sind jetzt für andere Betätigungen freigeworden. Träge oder auch nur müßig kann er nicht sein. Da Gott als solcher seiner Dienste nicht bedürftig ist, so fällt sein Auge auf sich selbst, auf den Mitmenschen und auf das diesseitige Leben überhaupt. Die einstmals auf falsche, ja ‚gotteslästerliche‘ Art ‚vergeudeten‘ Kräfte erhalten jetzt ihr richtiges, ‚gottgewolltes‘ Ziel: *dem Menschen und damit der Erde, dem Diesseits kommen sie zugute.*

Hier ist ein kritischer Punkt in der Entwicklung des lutherschen Denkens erreicht. An dieser Stelle hat das Mißverständnis Luthers sehr früh eingesetzt, ist durch die nachlutherschen Jahrhunderte gegangen und auch heute noch nicht zur Ruhe gekommen. Es ist daher nötig, bei diesen Gedanken etwas länger zu verweilen.

Nicht viele sind willens gewesen, Luthers Ideengängen sorgsam zu folgen. Es liegt auf der Hand, daß ein an der Oberfläche bleibendes Verständnis Resultate zeitigen kann und auch gezeitigt hat, die Luther nicht gewollt hatte. Nach zwei Seiten hin hat man Luther mißverstanden: die große Zahl derer, die das Christentum nie wirklich ernst genommen hatten, und die sehr viel kleinere Zahl derer, die es sehr ernst genommen hatten, – beide Kategorien haben Luther nicht verstehen wollen oder können.

Nehmen wir zunächst die Kategorie der am Religiösen und am Christentum im besonderen innerlich Unbeteiligten. Es ist die umfangreiche Masse der gewöhnlichen Menschen, die, in welche Religion sie auch zufällig hineingeboren werden, ihren Vorschriften nur widerwillig nachkommen und die sich, soweit es nur irgend zulässig ist, den natürlichen Neigungen überlassen. Sie empfinden die Ansprüche der Religion als Störung der dem Selbst zugewandten Wünsche. Solche Menschen waren von der mittelalterlichen Kirche einigermaßen im Zaum gehalten worden, indem man ihre Furcht vor jenseitig-göttlicher und diesseitig-kirchlicher Strafe benutzte, sie zu einem erträglichen sittlichen Lebenswandel zu führen. In dieser Gruppe war der Appell an verdienstliche Leistungen vielleicht ein Hauptmittel, die Beobachtung elementarer ethischer Verhaltensmaßregeln ins Werk zu setzten. Als diese Masse hörte, daß Gott für die Erlösung, die sie ja doch auch nicht gerade verwirken wollte, nichts verlange, daß gute Werke nie und nimmer zu Gott hinführen, da warf sie alle Verpflichtungen von sich ab und wandte sich dem vermeintlichen Befreier zu, der sie von ungern ver-

richteten Leistungen losgemacht habe. Die große Menge hörte nur, daß ein Joch von ihr genommen sei. Sie empfand nur, daß sie der lästigen Pflichten, die man von ihr verlangt hatte, los und ledig sei. Weiter ging sie mit dem Reformator kaum mit. „Die Freiheit eines Christenmenschen“ war ihr ein lang ersehnter Freibrief zu uneingeschränktem Egoismus geworden. Man war Luther dankbar, ohne sich um den Neubau der Sittlichkeit, an dem Luther alles lag, weiter zu kümmern. Für sie hatte der deutsche Herkules nur die Ketten zerbrochen, an denen sie schon lange geklirrt hatten.

Dieser breiten Masse gegenüber stand die kleine Zahl der sehr ernsten Christen. Diese waren in ihrem Tiefsten empört, daß der Mönch sich erdreistete, ihr ganz auf Gott und Göttliches gerichtetes Streben in Frage zu stellen. Die wenigen, die oft unter wirklichen Opfern Kirchen und Kapellen gebaut, Altäre und Orgeln gestiftet hatten; die wenigen, die ins Kloster gegangen waren, um mit letzter Energie Gott die Seligkeit abzugewinnen oder, bescheidener, sich Gott ganz hinzugeben; — alle waren mehr oder weniger entsetzt und in ihrem Heiligsten getroffen. Für sie alle war Luther der freche Mönch, der dem strengen Ordensleben zu entlaufen trachtete, der es sich leicht machen wollte.

Von beiden Richtungen wurde Luther nicht verstanden. Es erübrigt sich zu betonen, daß die wirkliche Meinung des Reformators zu allen Zeiten schwer eingänglich gewesen zu sein scheint. Wenn man bedenkt, daß noch ein Jakob Burckhardt der Meinung sein konnte, daß die Reformation den Menschen das Christentum leichter machte, daß es die Lutherischen waren, die der Strenge des christlichen Lebens nicht mehr folgen wollten; wenn man diese bei weitem nicht vereinzelte Stimme des großen Kulturhistorikers beachtet, dann merkt man erst, wie wenig die Hauptgedanken Luthers je erfaßt wurden und wie verbreitet irrige Ansichten über seine letzten Absichten immer gewesen sind.

Gegenüber solchen schweren Anklagen seitens der Ernsten und solchen verheerenden Wirkungen auf die Nichternsten ist es nötig, Luthers tatsächliche Ziele und Zwecke klar herauszustellen. Was wollte der Wittenberger Professor eigentlich? Wie dachte er sich die Veränderung, die seine Restituierung vergessener paulinischer Gedanken auf die Gestaltung des diesseitigen Lebens haben würde? Daß er an einen gründlichen Wandel dachte, ist nicht zu bezweifeln. Was leider ‚Herrn Omnes‘ und auch Urteilsfähigen nicht klar geworden ist, ist das festumrissene neue Lebensideal, das Luther schon in der „Freiheit eines Christenmenschen“ entwarf. Den Einzelheiten dieses ‚Programms‘ wenden wir uns jetzt zu.

Man könnte fast versucht sein, als eine Art Motto an den Anfang des neuen Programms Fausts große Worte zu setzen, daß dieser Erdenkreis noch Raum zu großen Taten gewähre. Allerdings muß man diese berühmten Worte in unserem Zusammenhang umdeuten. Das eigentlich goethesche Ethos haben sie bei Luther natürlich nicht. Luther wollte

auf keinen Fall irgendeine Säkularisierung der Kultur, irgendeine Verselbständigung des irdischen Lebens heraufführen. Dennoch treffen die oben angeführten Goetheworte in einem ganz bestimmten Sinn auch auf das Erdenprogramm Luthers zu. Goethe selber hat ihm das auf seine Weise bestätigt, als er einmal feststellte, daß die neuere Menschheit erst seit Luther wieder festen Boden unter den Füßen fühle. Gewiß ist die Geltung dieser Bemerkung auf die Ernstesten unter den mittelalterlichen Menschen einzuschränken, die in ihrer Erdenflucht und Himmelssehnsucht dieser Reorientierung bedurften. Die Riesenzahl derer, die nur die altkirchliche Schranke zum freiesten Selbstgenuß niedergerissen haben wollten, kommt theoretisch nicht in Betracht, so sehr sie praktisch auch Luthers Tat ausnutzte und mißbrauchte.

Luthers Plan für die verantwortliche Einrichtung der diesseitigen Existenz des Christen ist eine Art Doppelprogramm: der luthersche Mensch in seinem Verhältnis zu seinem eigenen Leib und in seinem Verhältnis zu seinem Mitmenschen. In der ganzen Darstellung mit ihrem hohen Idealismus spürt man noch den relativ jungen Luther, der allzu naiv die Christenheit mit sich selber identifizierte. Was ihn quälte und beseligte, projizierte er in das Denken der Mitchristen hinein. Erst später im Leben erkannte er, daß er im Irrtum gewesen sei, als er annahm, jeder denke und fühle wie er.

Die Schilderung des Verhältnisses des Christen zu seinem eigenen Leibe ist eine der Glanzstellen der „Freiheit eines Christenmenschen“. Die ganze Intensität des mönchischen Lebensideals schwingt noch mit in diesem Hohenlied auf die Disziplinierung des Leibes. Später hat Luther das asketische Element, das er hier so stark betont, kaum noch mit solcher Leidenschaft vertreten.

„Ob wol der mensch ynwendig nach der seelen durch den glauben gnugsam rechtfertig ist, und alles hatt was er haben soll, . . . So bleybt er doch noch ynn dissem leyplichen lebenn auff erdenn, und muss seynen leyb regiern . . .“² Die erste große Aufgabe des durch den Glauben völlig mit Gott versöhnten Christen ist die entschlossene Beherrschung des Leibes. An ein Sich-auf-das-Faulbett-Legen des Leibes hat Luther nicht gedacht, als er der Seele ihre volle Freiheit wiederschenkte. Ganz im Gegenteil, es war ihm ein unerträglicher Gedanke, daß die gottgegebene Freiheit der Seele zu einem Sichgehenlassen des Fleisches führen könne. *In puncto corporis* darf der Mensch „nit müssig gehn, da muss furwar der leyb mit fasten, wachen, erbeytten und mit aller messiger zucht getrieben und geübt sein, . . .“² Mit Ernst will der junge Luther den Leib ‚regiert‘ haben. Man stelle sich vor, was er von jedem Christen verlangt: Fasten, Vigilien, usw. Diese Forderungen, denen nachzukommen wohl kaum eine Erleichterung des Lebens der Vorlutherzeit gegenüber bedeutet, weisen hin auf einen hohen Grad von physischer Selbstdisziplinierung, die der außerhalb der Klostermauern lebende Christ

² WA, VII, 30.

sich freiwillig auferlegt. Ohne auf die Frage katholischer Laienfrömmigkeit an dieser Stelle einzugehen, der Protestantismus, auch in seiner streng-lutherischen Ausgestaltung, hat sich soweit von den Jugendideen seines Gründers entfernt, daß er kaum noch etwas mit den Gefühlen, die ihm einst das Leben gaben, gemein hat. Was diesem Luther damals als zu realisierendes Ziel vorschwebte, war, eine fast klösterliche Handhabung des Leibes in die ganze weite Christenwelt hinauszutragen. Eine Art mönchische Lebensform sollte die allgemeinchristliche Norm werden. Der ernste junge Luther wollte gewisse klösterliche Ideale nicht aufgegeben sehen sondern sie im Haus und auf dem Markt befolgt wissen. Jeder Christ und jede Christin unterwerfen sich freiwillig einer rigorosen Disziplinierung des Leibes. Weit entfernt, die Schranken der Selbstbeherrschung niederzureißen, wollte Luther die ganze Christenheit zu einem strengen Leben hinführen.

Gewiß wollte er nicht das Mönchtum seiner Zeit, dem er sehr kritisch gegenüberstand, allgemein befolgt sehen, sondern die Idee eines disziplinierten Lebens, die sich in sehr scharfem Gegensatz zu der damaligen Wirklichkeit befand. Er stößt sich an der übertriebenen Askese. Zwar will er den Leib beherrscht haben, doch soll die Zucht „messig“² sein. Nachdrücklich redet er von „mass und bescheidenheit, den leyb zu Casteyen“.³ Der Zweck der ‚Übung‘ sei ja nicht, den Leib zu ruinieren. Im Gegensatz zu solcher verfehlten Absicht, die Luther bekämpft, gehe der auf echte Leibesdisziplinierung bedachte Christ ganz anders vor: „... er fastet, wachet, erbeyt, ssoviell er sieht dem leyp nott seyn, seynen muttwillen zu dempffen.“³ Wie es bisher gegangen sei, dürfe es nicht weitergehen: „zu weyllen zu brechen die köpff und vorterbeyn yhr leybe drüber.“³ Solche Tendenz zur Selbstvernichtung lehnt der Mann, der sie am eigenen Leibe jahrelang erfahren hatte, fest ab und bezeichnet sie von seinem neuen Standpunkt aus als „ein grosse torheyte und unvorstand Christlichs lebens und glaubens“.³ Eng mit dem Bestehen auf Maßhalten in der Askese ist die Frage des Zweckes verbunden, den die strikte Disziplinierung des Leibes für Luther hat. Er wünscht, des Fleisches „muttwillen zu dempffen“.³ Der Leib soll der Seele nicht allzuhinderlich im Wege stehen, er soll vielmehr zu einem sensitiv reagierenden Instrument trainiert werden, das rein erklingt, wenn die Seele darauf spielt. Der Zweck des ganzen Treibens und Übens laufe darauf hinaus, daß der Leib „dem innerlichen menschen . . . gehorsam und gleychformig werde, nit hyndere noch widderstreb, wie sein art ist, wo er nitt getzungen wirt“.⁴ Die Motive, die nach Luther den Leib vermögen sollen, sich in mäßige Zucht zu nehmen zum Zwecke der Angleichung an die Seele, unterscheiden sich von den eigentlich mönchischen. Der luthersche Mensch, der sich diesem asketischen Leben ergibt, ist ein in jedem entscheidenden Sinn total erlöstes Individuum, das der Askese zum Erwerb der Seligkeit nicht bedarf. Die Verdienstidee,

³ WA, VII, 31.

⁴ WA, VII, 32.

die Luther das Mönchsleben unerträglich machte, scheidet als Motiv zur Leibesucht gänzlich aus. Der asketische Mensch lutherscher Observanz führt sein entsagungsvoll-hartes Leben ohne jeden Lohngedanken, der alles entwerten würde. Gott gegenüber, der dem Menschen das unverdiente Geschenk der Erlösung gemacht hatte, ist nichts als grenzenlose Dankbarkeit und unaufhörliches Lob am Platze. Der luthersche Mensch, zu dessen Wesen es gehört, daß er wirklich weiß, was er empfangen hat, setzt „alle seyn lust darynn, das er widderumb mocht gott auch umbsonst dienen ynn freyer lieb“.² Da findet er aber „ynn seynem fleysch eynden widerspenstigen willen, der wil der welt dienen und suchen, was yhn lustet“.² Der Gott unendlich dankbare Mensch will und kann das „mit leiden“;² es treibt ihn, der Seele den widerspenstigen Leib gleichförmig zu machen, und so legt er sich „mit lust an seynen halss, yhn zu dempfen und weren . . . , denn die weyl die seel durch den glauben reyn ist . . . , wolt sie gern, das auch also alle ding reyn weren, zuvor yhr eygen leyp . . . “⁵

Was also das Verhältnis zum eigenen Leibe angeht, so legt Luther ihm eine eiserne Disziplin auf, in der aber Maß zu halten ist. Der Leib soll das willige Instrument der Seele werden, und zwar aus dem überströmenden Gefühl der Dankbarkeit gegen den Erlösergott heraus. Solche Askese mutet Luther allen Christen zu. Jeder Christ hat harte, aber verständige Leibesucht zu üben.

War dies die neue Lebensgestaltung des Christen als Einzelwesen, so hat er als Sozialwesen ebenfalls die Aufgabe gründlicher Neuorientierung. Auf wenigstens so radikale Weise wie bei der Ausdehnung der Askese auf alle Christen als Individuen wird die Christenheit in ihrem Gemeinschaftsleben umgebaut. Der tägliche Umgang des Christen mit dem Nichtchristen oder Mitmenschen überhaupt wird in Bahnen gelenkt, die bis dahin nur von Ausnahmechristen betreten waren. Will Luther den individuellen Christen zur richtig verstandenen ‚mönchischen‘ Existenz erheben, so will er ihn in seiner Sozialexistenz zu etwas wie der urchristlichen Liebesgemeinschaft zurückführen.

Im diesseitigen Leben des Christen gibt es nach Luther kein vorsichtiges Abwägen dessen, was dem Selbst und was den anderen zukomme. Statt dessen strömt die eigene Habe dem andern zu. Alles, was nicht zu den nötigsten Bedürfnissen des Menschen gehört, wird dem Nächsten ohne Vorbehalt mitgeteilt. Man behält nur, was zur Fristung des Lebens gehört. „Sihe also müssen gottis gutter fliesen auss eynem yn den andern und gemeyn werden“.⁶ In allem, was er unternimmt, soll seine Meinung „nur dahynn gericht seyn, das er andern leutten damit diene und nütz sey“.⁷

Fragt man nach den Gründen für solch strikte Lebensgestaltung, so

⁵ WA, VII, 30-31.

⁶ WA, VII, 37.

⁷ WA, VII, 34.

erfährt man, daß der wahre Christ eigentlich gar keine irdischen Bedürfnisse hat. Er hat sein Genügen an der Tatsache seiner Erlösung. Daraus folgt mit unerbittlicher Logik, daß er keine weiteren Wünsche besitzt. Sein ganzes Leben und Schaffen tritt jetzt in den Dienst der Mitmenschen, „weyl ein yglicher fur sich selb gnug hatt an seynen glauben, und alle andere werck und leben yhm ubrig seyn, seynem nehsten damit auss freyer lieb zu dienen“.⁸ Luther fühlt, daß Gott den Christen „mit seynen uberschwenglichen guttern . . . ubirschuttet hatt“,⁸ und der Christ will „widerumb frey, frölich und umbsonst“ dem Nächsten tun, was ihm „nott, nützlich und seliglich“⁹ ist. Auf diese Weise fließe „auss der lieb ein frey, willig, frolich lebenn dem nehsten zu dienen umbsonst“.⁹ Kein Wunder, wenn Luther in die stolzen Worte ausbricht: „Also sehen wir, wie eyn hoch edliss leben sey unb ein Christlich leben“.⁹ Man versteht aber auch seine Klage, daß diese Lebensauffassung „leyder nu ynn aller welt nit allein nyderligt, sondernn auch nit mehr bekandt ist noch gepredigt wirt“.⁹ Ihm war inzwischen klar geworden, daß die Zeit aus den Fugen gegangen und daß er geboren sei, sie wieder einzurenken, d. h. als Instrument Gottes auf Erden sich dieser Aufgabe zu unterziehen, denn aus eigener Vernunft und eigenen Kräften hätte Luther solche Mission nie unternommen.

Die diesseitige Existenz des Menschen ist klar und übersichtlich geordnet. Den widerwilligen Leib zu disziplinieren und dem Mitmenschen alles, was nicht zur Notdurft des eigenen Lebens erforderlich ist, zukommen zu lassen, und zwar beides aus dem überwältigenden Gefühl unendlicher Dankbarkeit gegen Gott – darin erschöpft sich das dem ‚Äußerlichen‘ zugewandte Leben des lutherschen Menschen. Einzelheiten über das Verhalten zum Nächsten hat Luther in dieser kurzen Schrift nicht gegeben. Ihm kam es hier nur auf die Darlegung des Prinzips an, aus dem die verschiedenen Handlungen hervorzugehen hätten.

Von unserm Standpunkt aus ist man überrascht, daß jeder Hinweis auf das sogenannte Kulturleben fehlt. Kein Wort fällt über Kunst und Wissenschaft, von denen man doch weiß, daß Luther sie auf seine Weise hochgeschätzt hat. Der Grund für Luthers Nichterwähnen solcher wertvollen diesseitigen Bestrebungen liegt nicht so sehr darin, daß er sie ignoriert, als vielmehr darin, daß sie eigentlich nicht in die *vita christiana qua vita christiana* gehören. Sie fallen in das weite Gebiet der Vernunft, auf dem die Christen auf derselben Grundlage mit Juden, Heiden und Türken operieren, deren Leistungen in Kunst und Wissenschaft Luther immer anerkannt hat. An eine spezifisch christliche Kunst – abgesehen von christlichen Gegenständen – und an eine spezifisch christliche Wissenschaft hat Luther nie gedacht noch hat er sie befürwortet. Ihm sind diese hohen Kulturgüter allgemeinmenschlich gewesen, und er hat sie als solche geehrt. Einer Abkapselung der Christen in Dingen, die sie mit allen Kulturmenschen gemein haben, hat er nicht das Wort geredet.

⁸ WA, VII, 35.

⁹ WA, VII, 36.

Der luthersche Mensch ist Bürger zweier Welten nicht nur in dem Sinn, daß er im Himmel und auf Erden zuhause ist, sondern auch in dem andern Sinn, daß er auf der Erde sowohl natürlicher, vernunft- und phantasiebegabter Mensch ist wie auch übernatürlicher, offenbarungsgläubiger Christ. Als ersterer nimmt er teil an allgemeinmenschlichen Gütern, denen er nicht nur nicht abschwört sondern die er kräftig fördert, soweit sie nicht seinen primären, ethischen Verpflichtungen widersprechen.

Bei aller Hochachtung vor Kunst und Wissenschaft wie vor allen guten Äußerungen der Vernunft hat Luther diesen Mächten zwar mit beachtenswerter Offenheit gegenüber gestanden, sie aber nie als gleichwertig mit religiösen Offenbarungswahrheiten angesehen. Zwischen Religion einerseits und Kunst und Wissenschaft andererseits bestand für Luther eine *differentia specifica*, die zu verwischen er nicht im Sinne hatte. Obwohl Luther den Christen nie für so arm und beschränkt gehalten hat, daß er neben seinem ungeheuren religiösen Sonderbesitz sich nicht auch am menschlichen Allgemeinbesitz beteiligte, so hat er für seine Person sich nie an hohe und höchste Kulturgüter verlieren können, wie es im nichtchristlichen Bereiche selbstverständlich oft geschieht. Für Luther ist das Wissenschaftlich-Ästhetische fraglos dem Religiösen untergeordnet. Das bedeutet z. B., daß das, worauf der ältere Goethe u. a. so stolz war, nämlich die wissenschaftlich-ästhetischen Bestrebungen seiner Epoche, im geistigen Raum Martin Luthers nur eine sekundäre Rolle spielen können. Kulturgüter sind für Luther Vorletztes, nicht Letztes, wie Friedrich Schiller sich 250 Jahre später unter ganz anderen Voraussetzungen mit gutem Rechte entschied.

Dieser Tatsachenbestand führt zu einer wichtigen Überlegung. In Luther selber waren Kräfte wohl so reich wie die, über welche Goethe verfügte, vorhanden. Wenn Luther es für gut befunden hätte, sie dem Diesseits außer im Ethischen auch im Wissenschaftlich-Ästhetischen hemmungslos zufließen zu lassen, so wäre gar nicht abzusehen, was er auf Erden zuwegegebracht hätte. Die Frage ist nur: wie sind die gewaltigen Energien verbraucht worden, die ihm in schier unerschöpflichem Maße zur Verfügung standen? Ein großer Teil dieser Kräfte wurde natürlich in dem unselbstisch-sittlichen Leben verzehrt, das ihm die Hauptaufgabe des Christen erschien. Daß Luther im Praktisch-Ethischen es sich viel saurer hat werden lassen als die meisten Gleichbegabten, braucht kaum hervorgehoben zu werden. Die meisten Kräfte, über die er gebot, hat Luther wohl der religiösen Kontemplation, aus der allein seine Reformation hervorging, dem immer neuen staunenden Sichversenken in die 'Heilstatsachen' gewidmet. Wenn jemand, mit vielem Rechte, auf die eigentlich geschichtliche Leistung Luthers als seine Haupttat hinweisen wollte, so wäre da vor allem geltend zu machen, daß das, was allein die historische Tat der Reformation geistig möglich machte, eben die dahinterstehende und sie immer begleitende Gottes- und Christusschau ge-

wesen ist, in der Luther nicht nur den besten Teil seiner Tage sondern auch — wie er uns selbst versichert — seine Nächte zugebracht hat. Sind je *vita contemplativa* und *vita activa* in letzter Personalunion verbunden gewesen, so sicherlich bei Luther: bei ihm ist die Kontemplation der reiche Boden, aus dem seine historischen Leitungen hervorgegangen sind.

All die reichen Kräfte, die Luther, wäre er säkularisierter Mensch wie Goethe gewesen, auf das Diesseits verwendet hätte, gingen auf im Verkehr mit Gott: *deo inserviendo consumptus est*. Erst das vertiefte Lutherverständnis des zwanzigsten Jahrhunderts hat uns die Augen geöffnet für die Höhe der lutherschen Gottesanschauung. Rudolf Otto, Friedrich Heiler, Karl Holl und neulich wieder Walther Köhler haben in Luthers mythischem Denken über den *deus absconditus* Tiefen erblicken gelehrt, die ihn immer mehr in seiner eigentlichen Größe als *theologus theologorum* erkennen lassen. Zwar hat er sich im allgemeinen mit dem *deus revelatus* begnügt und darin Antwort auf manche Fragen gefunden, aber darüber hinaus ist er in seinen Nächten dem transzendenten *deus absconditus* auf steilen Höhen nachgewandelt.

Die fesselnde Frage also, wie Luther seine herrlichen Kräfte, die das Diesseits nicht aufzehrt, verbraucht hat, wird so beantwortet werden müssen, daß er dem Wunder der Erlösung nachgegangen und daß er den wesentlichen Aspekten Gottes, die er nicht offenbart hat und die Luther oft gequält haben, näherzukommen versucht hat. Wenn man dem noch hinzufügt, daß er spät im Leben einmal verraten hat, daß er mehr von Zweifeln geplagt worden sei, als man für möglich halten werde, so ist wohl genug gesagt, womit Luther — außer den bestimmten historischen Taten — seine irdische Lebenszeit voll ausgefüllt und was sein Innerstes Tag und Nacht beschäftigt hat. In den Tischreden hat er einmal bemerkt, daß, wenn man seinen Leib nach dem Tode sezieren werde, an Stelle seines Herzens ein zusammengeschrumpfter Lappen gefunden werden würde: so habe er sein Herz mit Sorgen höchster und letzter Art verzehrt. Diese Gottessorge war die eigentliche Arbeit Martin Luthers im diesseitigen Leben. Mit ihr verglichen haben seine historischen, persönlich karitativen und künstlerisch-wissenschaftlichen Leistungen, ungeheuer wie sie in ihrer Totalität sind, weniger sein innerstes Mark verbraucht. Nur aus dem Kreisen um Gott sind seine anderen Taten geboren.

Die schönste Zusammenfassung seiner irdischen Existenz hat man bei einem so wortgewaltigen Mann wie Luther bei ihm selbst zu suchen. Ihm, dem wie nur wenigen gegeben war, von seinem Leid und seiner Lust zu sagen, drängten sich gegen Ende der „Freiheit eines Christenmenschen“ diese herrlichen Zeilen in die Feder:

„eyn Christen mensch lebt nit ynn yhm selb, sondern ynn Christo und seynem nehstenn, ynn Christo durch den glauben, ym nehsten durch die liebe: durch den glauben feret er über sich yn gott, auss gott feret er widder unter sich durch die liebe, und bleybt doch ymmer ynn gott und gottlicher liebe,“¹⁰

Nur eins fehlt diesem sonst so prächtigen ‚beschluss‘: das Bittere, das Nächste, das *amarum aliquid* kommt hier noch nicht zum Ausdruck. Doch das gehört nicht eigentlich in den engeren Rahmen dieses Aufsatzes, der den jüngeren Luther behandelt. Im älterwerdenden Luther jedoch und besonders im alten und ganz reifen, der heute noch kaum bekannt ist, erklingen auch die Diskorde, die Luther in seiner Totalerscheinung erst die volle menschliche Größe erteilen und auch dem modernen Menschen näher bringen können.

¹⁰ WA, VII, 38.

BOOK REVIEWS

„DAS BLEIBENDE GEDICHT“ *

so könnte man diese kleine Anthologie von 156 Gedichten wohl überschreiben, die von einem warmen Freunde deutscher Lyrik und sicherem Kenner deutscher Dichtung für Studenten des Deutschen in Colleges und High Schools zusammengestellt worden ist. Eine geschickte Hand ist hier am Werk gewesen, die von dem „Bleibenden“ einen Teil des Besten ausgewählt hat und als eine Einführung in die deutsche Lyrik für den Schulgebrauch vorlegt. Von Goethe, Uhland und Heine über Mörike, Eichendorff, Keller und Storm, um nur einige zu nennen, geht der Weg zu Liliencron, Dehmel, George und Rilke und von den köstlichsten Perlen reiner Lyrik über ‚Gedankenlyrik‘, Volkslied zur Ballade. Es ist eine Sammlung, „die jedem etwas bringt“, und in der jeder Lehrende das finden dürfte, was seinen Zwecken am besten entspricht. Das Hohe, Ferne, Fordernde im Gedichte Georges, das Versunkene, Empfindsame, innerlich Grenzenlose im Gedicht Rilkes, vieles in der Dichtung eines Mörike, Hebbel oder Demel ist nicht in jedes Herz sendbar, aber da sind andere in dieser Auswahl, die es sind, nicht schlechtere, nicht bessere, eben andere: Eichendorff, Keller, Storm, Uhland, auch Goethe, und zwar Goethe gerade mit seinen besten Gedichten. Man findet Menschen genug, denen Beethovens Musik zu gewaltig ans Herz schlägt oder denen ein Bach, ein Händel oder ein Brahms und Bruckner verschlossen bleiben. Sollte man diese Menschen etwa ‚bekehren‘ wollen, damit sie zugeben, von der Baukunst einer Bachschen Fuge erschüttert, von der Unendlichkeit des Gefühls und Gedankens eines Hölderlin oder Rilke überzeugt zu sein? Alles mag der Instruktor hinter seinem Katheder wollen, nur das nicht. Wem nur das volkstümliche Lied die Seele bewegt und der nur mit diesem an seine Schüler heran kann, der halte sich in diesen Grenzen. Wem nur das sangbare Gedicht ans Gemüt greift, der erfreue sich getrost solcher ewigen Kostbarkeiten wie „Heidenröslein“, „Der gute Kamerad“, „Wem Gott will rechte Gunst erweisen“, „Das zerbrochene Ringlein“, in denen Melodie und Wort unzertrennlich ein Wunder geworden sind. Aber zu etwas sind wir alle, Lehrer und Schüler, verpflichtet, welcher Art von Gedicht wir auch den

Vorzug geben: zur Ehrfurcht. Bach, auch wenn ihn nur wenige verstünden und liebten, als sie dennoch ihn verstehen und lieben, bliebe der große Organist und Tonsetzer Gottes, und selbst in seiner entrücktesten Prophetie bleibt Hölderlin eben Hölderlin. Solche Ehrfurcht vor etwas nur Geahntem, nicht mehr Faßbarem und Durchschaubarem, dem Genius, der sich in „bleibender“ Dichtung offenbart, führt nahe an die Gefühle der Religion, die ja Türhüterin zu irdisch niemals völlig ausdeutbaren Heiligtümern und Wahrheiten ist. Das ‚gute‘ Gedicht, das ‚bleibende‘ Gedicht ist eine der Brücken zwischen hier und dort, zwischen der Wirklichkeit der Dinge und ihrem ewigen Sinn. „Und meine Seele spannte / Weit ihre Flügel aus / Flog durch die stillen Lande / Als flöge sie nach Haus.“

Es gibt wohl schöne, wortstarke und bis in die Fingerspitzen feine Gedichte, solche von beschaulichem Gepräge und buntem Gepränge, solche von leidenschaftlicher Erkenntnis, von malerischem oder dynamischem Aussehen. Es gibt unter den Dichtern architektonische Bastler, die ihre Gedichte wie kalten Marmor behauen; es gibt seelische Zergliederer, die mit kühlen Händen vor Altären beten; es gibt Revolutionäre, die schreiend zerreißen, und es steckt doch nur ihre Wenigkeit dahinter; dann gibt es gut gesinnte, die laufen vor der Kunst vorneweg, und die Kunst läuft nicht hinterher – kurz, es gibt allerhand Gedichte, die dem Lehrenden zur Verfügung stehen und den Lernenden geboten werden können. Aber das ‚hohe‘ Gedicht, das jedes Herz bewegt, das jedes Reimwerk überragt, das „bleibende“ Gedicht, das Jahrzehnte und Jahrhunderte überdauert, kommt selten und dann gewöhnlich auch nur bei den großen Meistern vor. Wenn wir auch wissen, daß sich das ‚hohe‘ Gedicht oft genug nur gefühlsmäßig erfassen läßt, daß es bei seiner Darbietung wie ein Funke vom Darbietenden auf den Aufnehmenden überspringen muß, so läßt sich doch soviel verraten, daß gerade das Mitreißende nicht zuletzt durch ein besonderes Verhältnis von Inhalt und Form erreicht wird. Wo bei einem Gedichte die Form in den Vordergrund tritt und überwiegt, oder wo anderseits das Gerüst des Geistes den Weg in das Gedicht hinein stark aufhält, dagegen der schließlich entzifferte Sinn nur eine schmale Schicht der Seele trifft und der blendenden Einkleidung nicht entspricht, da haben wir das Gedicht, das uns der Form nach anreizen und blenden kann. Doch haben wir es mit begeisterter Mühe gelesen und sind auf den Sinn gedrungen, so zerrinnt uns oft genug der Lohn in den Händen. Wir müssen gestehen, daß das Innere des betretenen Tempels uns enttäuscht hat. Warum die Mühe?

Von innen betrachtet ist das „bleibende“ Gedicht nicht ‚gemacht‘, es ist ‚entstanden‘. Der Dichter war unbestechlich, er hat in der Eingebung geschrieben, er war bis ins Innerste erhoben und erschüttert, er zwang nicht in eine Form: sein Gedicht ‚entstand‘; denn des Dichters Gabe ist Überzeugungskraft, diese kommt aus seiner Erlebniskraft, und bindend dazwischen steht seine Gestaltungskraft. Es sind dies aber alles zusammenfließende Quellen und sie fließen nur dort, wo Aufrichtigkeit des Geistes und Klarheit des Herzens in einem höheren Plane zusammenwirken, d. h. die Quellen entspringen alle einer Quelle, und diese ist

* *A Book of German Lyrics* (revised edition), Friedrich Bruns. D. C. Heath and Co. Price: \$1.80.

das Geheimnis der begnadeten Persönlichkeit, die von der Vorsehung zur Dichtung berufen ist und deren Kunst nur zu erfassen ist durch den Glauben, der dem Glauben des Dichters im schöpferischen Augenblick entspricht.

Mach Gebrauch von diesem Büchlein! Wähle, wähle, was für deine Zwecke paßt und erlebe – und die Seele des Aufnehmenden wird miterleben und mitschwingen.

University of Wisconsin

—R. O. Röseler

EIN DEUTSCHES HUMANISTENLEBEN IN DER KRISE UNSERER ZEIT *

Ludwig Curtius' Lebenserinnerungen sind ein Denkmal des auch durch drei Jahrzehnte des Wegs in die Katastrophe nicht gebrochenen Humanismus. Das Leben des großen Universitätslehrers und Humanisten, wie es uns hier entgegentritt, von seinen Wurzeln in der alten bürgerlich-bäuerlichen, katholisch süddeutschen Tradition Augsburgs und Münchens bis zu seiner Krönung in dem kulturell wichtigsten deutschen Auslands-posten, der Leitung des Archäologischen Instituts in Rom, ist eine Art Gegenpol zu dem herben und grüblerisch tiefsinnigen preußisch-protestantischen Charakter aus der geographisch und geistig entgegengesetzten Ecke des Reiches, der in diesen Jahren aus Ernst Wiecherts autobiographischen Büchern zu uns gesprochen hat. Wer deutsches Wesen in seiner ganzen spannungsreichen Vielfältigkeit verstehen will, sollte beide nebeneinander lesen.

Die Schilderung persönlicher Erlebnisse und allgemeine Betrachtungen über die großen Fragen der Zeit und der abendländischen Kultur und Überlieferung durchdringen sich in diesem Buch, dessen Sprache und Gedankenstil Curtius' lebenslange Verbundenheit mit den *Wahlverwandtschaften* und dem *Nachsommer* bezeugen. Der deutsche Weg von der bürgerlichen Welt des Bismarck-Reichs in die Katastrophe des totalitären Regimes und zweier verlorenen Kriege bildet den ernstesten Hintergrund für den farbigen Reichtum eines „Gelebten Lebens“. Wir sehen das Erwachen der Kindheit, die Besuche bei den großbäuerlichen Verwandten im Alpenvorland und die Schulzeit von den pädagogischen Versuchen des ärztlichen Vaters bis zu dem Gymnasium der Benediktiner. Daran schließt, zugleich mit den ersten Reisen nach Italien, das Studium in München und Berlin, mit vielen Begegnungen mit Menschen und Dingen, mit gleichzeitiger Teilnahme am wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und künstlerischen Leben, und tätigem Interesse an Naumann und seiner Art von Sozialismus, und schließlich die Wende von der Rechtswissenschaft zur Archäologie. Durch seinen Münchener Lehrer Furtwängler kommt er in Beziehung zu dessen Sohn Wilhelm, aus der eine dauernde Freundschaft entsteht.

Die so erfolgreichen Jahre als Dozent an den Universitäten Erlangen, Freiburg und Heidelberg geben reiches Material für geistvolle und tiefe Beobachtungen über Wissenschaft und Leben, Kollegen und Studenten, und vor allem über den Geist der Universitäten und ihrer Städte. Cur-

* Ludwig Curtius, *Deutsche und Antike Welt – Lebenserinnerungen*. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1950, 531 pp., \$4.25.

tius' Bemerkungen über Heidelberg sind ein neues Blatt in der Reihe der vielen Dinge, die über die einzigartige Atmosphäre dieser Stadt gesagt worden sind. Die ersten Jahre der akademischen Tätigkeit werden durch den Krieg von 1914 unterbrochen. Der vierzigjährige Professor wird Kriegsfreiwilliger, und wir begleiten ihn als Soldaten und als Offizier nach Frankreich und Mazedonien. In seinem Artillerieregiment erlebt er die bodenständige Demokratie der Bayern, später im Balkan die sehr verschiedene Welt der preußischen Stabsoffiziere. Hierin stimmt der süd-deutsche Humanist mit dem ostpreußischen Dichter überein, daß sie beide den Blick haben sowohl für die Würde des einfachen Mannes wie für die Größe, Haltung und Tradition verbindenden Adels.

Wie ein Jacob Burckhardt unserer Zeit steht Curtius in der Nachkriegszeit gleich fern dem Parteienzank des Weimarer Staats und der wachsenden Flut des Nationalsozialismus. Den Bericht über sein aufrechtes Verhalten nach 1933 können die bestätigen, die ihn in diesen Jahren kannten. Wir sehen ein Stück der deutschen Tragödie in der allmählichen Durchsetzung des bis zuletzt aufgesparten Römischen Instituts mit den Trägern des neuen Systems und am Ende die bruske Entlassung des Mannes, der an dieser sichtbarsten Stelle das Deutschland Goethes und Humboldts vertreten hatte. „Ich aber empfand es wie einen Ritterschlag,“ lauten die Worte, mit denen diese Erinnerungen ausklingen.

Das Buch gibt einen Einblick in die vielseitige Tätigkeit eines Menschen, der zugleich in Wissenschaft, Kunst und Literatur zuhause ist. Zahlreiche Reisen führen ihn in alle Länder des Abendlands, und in herrlichen Worten läßt Curtius die Schönheit deutscher und mittelmeeischer Natur und den Geist der Städte und Völker lebendig werden. Das Hauptinteresse des Humanisten sind die Menschen; Curtius, der Bahnbrecher in der Geschichte des antiken Porträts, ist auch ein Meister der Darstellung der kulturell oder politisch bedeutenden Zeitgenossen, die seinen Weg gekreuzt haben. Mit dem Stolz auf das trotz wilhelminischen und nationalsozialistischen Zerfalls einzigartige deutsche Erbe verbindet sich das Bekenntnis zur europäischen Gemeinschaft. Viele der schönsten und tiefsten Stellen des Buchs gelten dem Verständnis des dem Deutschen – und dem Amerikaner – oft schwer zugänglichen Charakters des französischen und des italienischen Volks. Curtius lange und gründliche Vertrautheit mit dem Italien der Gegenwart und der Vergangenheit durchdringt seine Schilderung der Landschaft und der Menschen, vom Duce und der römischen Aristokratie bis zum Dorfpfarrer, zum Hirten und Erdarbeiter und den Wallfahrern an den primitiven Kirchlein bei Tagliacozzo.

Illinois College

—F. M. Wassermann

ERNST JÜNGER *

Das vorliegende Buch ist hervorragend geeignet, die Stellung und Bedeutung Ernst Jüngers zu erkennen. Er ist heute fünfundfünfzig Jahre alt. Er ist mit Gottfried Benn in Deutschland und Hermann Broch, der in Amerika lebt, der größte deutsche Schriftsteller der Generation, die in und nach dem Kriege Werke völliger Reife hervorgebracht hat,

der nächsten nach der Generation der alten Meister, Mann, Hesse und Carossa.

Wenn man von der Betrachtung des Stils ausgeht wird man zögern, Jünger den Rang eines großen Dichters zuzusprechen. Schon in Jüngers früheren Werken war es auffällig, daß er nicht zu schreiben scheint, um die Wahrheit zu erreichen, sondern um schöne Sätze zu bilden. Er hat sozusagen nicht den Mut, die Sprache ins Ungewisse lenken zu lassen. Er führt sie mit befriedigtem Lächeln in eine Rundung, die eine Enttäuschung birgt, da sie den Charakter einer Künstlichkeit, einer Willkür hat, nicht dem Wirklichen bis zum Äußersten, bis zur Fassernberührung mit der Erde folgt. Seine Sprache ist darum stumpf, nicht scharf und leuchtend. Der Schreibende ist nicht bedrängt vom Bild, dem er restlos ergeben ist. Es ist ihm letzten Endes nicht um das Persönliche zu tun, nicht um die unerklärbare Geste seiner eigenen Lebenshaltung, die er ausdrücken will, wie Gottfried Benn es tut. Jünger will etwas Allgemeines darstellen und abhandeln; ein Inhalt, der intellektuell erfassbar ist, soll verständlich, gültig, ja repräsentativ mitgeteilt werden. Darnach strebt sein Stil.

Jünger ist also nicht in erster Linie ein Künstler. Wo liegt dann seine Bedeutung? In Bezug auf den Inhalt der Tagebücher, aus den Jahren 1941-1945, die den Band „Strahlungen“ ausmachen, fällt uns das Gleiche auf wie bei der Betrachtung des Stils. Jünger liebt das Tagebuch als Form der Veröffentlichung. Schon „Das abenteuerliche Herz“, 1929, besteht aus einer lockeren Reihe von Eintragungen. Das Tagebuch erlaubt ihm, mit einem Mindestmaß an Gestaltung das zu sagen, was er zu sagen hat. Es handelt sich also um eine Ausdrucksform, nicht um ein Bekenntnis. Seine Eintragungen sind nicht auf die Einzelperson Ernst Jünger ausgerichtet, sie zielen weder auf Selbsterkenntnis, noch sind sie Fragmente dichterischer Gestaltung, zwei Erscheinungsarten des Tagebuchs in der neueren Literatur. Jüngers Eintragungen sind Etappen auf seinem Weg durch die Welt des Tatsächlichen, des Gesehenen und Erkannten. Sie sind eine verkürzte Form seines schriftstellerischen Lebenswerks überhaupt. Er versucht, alle Möglichkeiten der Welt zu erfahren und, indem er sie darstellt, sie völlig zu erkennen. Seine früheren Bücher behandeln so das Erlebnis des Krieges, die Welt der Technik und, ebenso wie „Strahlungen“, Insekten und Blumen, Träume, menschliche Ereignisse und Zustände. All dies ist Material für ihn mit dem er sich vertraut macht, das er durchdringt. Indem er universal zu erkennen strebt, sammelt und die Welt ausschreitet, und zugleich naturwissenschaftlich dafür gerüstet ist, ist Jünger dem Geist Goethes verwandt. Aber nicht wie für Goethe ist das Herrschende, das Gesetzmäßige das Ziel seiner Erkenntnis. Ähnlich wie die Romantiker sucht er in den Erscheinungen der Randgebiete, in Traum und Rausch, in den äußersten menschlichen Lagen des Schreckens und Schauders die Kräfte zu sehen, die das was in der Tiefe verborgen ist verraten. Er will das Ungestaltete, Elementare kennen und erkennen. Jünger ist weit belesen, aber er ist kein Humanist. Nicht das Gestaltete, nicht das geistig Geformte ist ihm bedeutsam. Es handelt sich bei ihm nie um das ästhetische Erlebnis, das für die deutsche Kultur seit der Klassik so wichtig war. Es interessiert ihn auch nicht

* Ernst Jünger: *Strahlungen*. Tübingen, Heliopolis-Verlag, 1949. 648 pp.

die kausale Perspektive geistiger Vorgänge. Er durchbricht den Historismus. Statt historisch oder ästhetisch zu empfinden drängt es ihn hinabzutauchen, am Schauer des elementaren Lebens teilzunehmen, in einer fundamentalen als der ästhetischen Schicht ergriffen. Jünger ist darauf aus, das Mythische, die Urkräfte des Menschlichen, das Wurzel-Geflecht, das Tierische zugleich und das Religiöse zu erleben und durch das Erlebnis darzustellen. Ein Versuch, die Kräfte der Welt und der Zeit mythisch darzustellen, war das Buch „Auf den Marmorklippen“, 1939. Er stößt damit in Neuland vor und zahlt mit dem Preise mancher schiefen Bilder einer privaten Mythologie. Aber der Versuch ist erregend. Im Zusammenhang mit dem Mythischen, mit dem Vorstoß zur Erkenntnis des Bleibenden, Ewigen verstehen wir auch die Beschäftigung mit der Bibel, die sich durch die Tagebücher der Strahlungen hindurchzieht.

Wir finden also in diesen Tagebüchern nicht vor allem, wie in den großen Tagebüchern früherer Zeiten, eine leidende und kämpfende Persönlichkeit, die sich offenbart. Fast unpersönlich, wie Jüngers Stil zeigte, werden seine kühnen Fahrten durch fremde und gefährliche Gebiete dargestellt. Das Persönliche ist nur indirekt zu spüren im Wagnis des Erlebens und Erkennens. Er ist ein Seismograph seiner Zeit. Wie ein starker Wein oder wie ein Heilgift klärt er und treibt die geistigen Möglichkeiten des Zeitalters voran. Das ist sein Rang.

University of Wisconsin

—Walter Naumann

RICARDA HUCH *

Mrs. Baum, who was a close friend of Ricarda Huch for over fifty years, devotes nearly half of her biography to excerpts from her collection of 1600 letters. The letters quoted in this volume cover a period extending from March, 1895, to October 28, 1947, scarcely three weeks before Ricarda's death. They provide much new information, especially in regard to her two marriages, which both ended in divorce, and the final fifteen years of her life.

We learn from one of these excerpts that Ricarda Huch took a hostile attitude toward National Socialism as early as 1933. She resigned from the Prussian Academy of Arts and Sciences in April, 1933, because, as she wrote to its president, Max von Schillings, "Was die jetzige Regierung als nationale Gesinnung vorschreibt, ist nicht mein Deutschtum. Die Zentralisierung, den Zwang, die brutalen Methoden, die Diffamierung Andersdenkender, das prahlerische Selbstlob halte ich für undeutsch und unheilvoll." If in later years she was not more outspoken in her condemnation of the regime, it was to protect her daughter and her son-in-law, Dr. Franz Böhm, a university professor. In Jena both Ricarda Huch and Dr. Böhm were subjected to official investigations for having privately criticized the government's anti-Semitic policy, and the professor was forced into retirement. He later became associated with the group around Gerdeler and Count Peter Yorck.

Ricarda spent the entire war years in Jena, although the city and its outskirts were subjected to heavy air attacks. The account of her sufferings and privations during the last seven years of her life is painful to read. After the war Jena was at first occupied by the Americans, who

* *Leuchtende Spur. Das Leben Ricarda Huchs*, by Marie Baum. Rainer Wunderlich Verlag / Hermann Leins, Tübingen und Stuttgart. 1950. 519 pp.

ignored her completely, and then by the Russians. The latter at first sought her favor, but she soon came to regard them with distrust. Although life in Jena was anything but pleasant, Ricarda, who received special rations and was looked after by her daughter, was not entirely unhappy there, but she literally sacrificed her life in order to reunite Mrs. Böhm with her husband and son, who were in the Western Zone, by undertaking a journey from Jena to Berlin and from there to Frankfurt-am-Main, which proved too strenuous for her and brought on her end. Had she remained in Jena, she might have lived to complete her work on the martyred heroes of the German resistance to Hitler.

This is no critical biography, and the treatment of Ricarda's literary production is lacunary, but it is sufficient to enable the reader to follow her aesthetic and intellectual development. The address, reprinted here, which she held at the University of Zurich on the occasion of the fiftieth anniversary of her doctorate, is a clear exposition of her approach to history and the role of the imagination in her historical writings. Mrs. Baum discusses Ricarda's first three novels in some detail, and there are also two illuminating sections of her more abstract works, "Die religiösen Bücher" and "Die Ordnungen des sozialen Lebens: Reich, Gemeinde, Familie."

In 1923 Ricarda contemplated going to Russia and writing a history of the Bolshevik revolution. Mrs. Baum's admiration of her friend leads her to make the following statement: "Welch ein Gedanke, wir hätten durch Ricarda Huch ebenso klares wie liebendes Auge Einblick in die rätselhaft russische Welt erhalten, vielleicht erlebt, daß sie dort Einfluß auf führende Männer oder Frauen gewonnen hätte." This statement seems the more fantastic in view of the fact that Ricarda Huch had no influence whatever on the leaders of National Socialism. In this connection Ricarda's words in a letter written in 1946 are doubly interesting: "In einer kleinen Schrift über das Tagebuch, das ich mit sechs Jahren geschrieben habe, haben die Russen einen Satz gestrichen, wo ich erwähne, daß ich mit meinem Bruder mit Zinnsoldaten gespielt habe. Das ist militaristisch!"

Although there is much sadness in these letters, they also abound in heart-warming laughter, and the image we get from them is not that of a cold aristocrat of the intellect but rather of a very human person who was intensely devoted to her family. Delightful, too, are the many passages which frankly express her likes and dislikes, especially in literary matters. Max Halbe's *Jugend* she considered "übertrieben, unmotiviert, häßlich, langweilig, reizlos." In 1942 she wrote, "Ich bin von lauter Unannehmlichkeiten überhäuft, z. B. wird zu Gerhart Hauptmanns achtzigstem Geburtstag eine Huldigung vorbereitet, ich soll mich beteiligen, mag es nicht tun und werde es wohl auch nicht tun." On another occasion she wrote: "Wir werden am Sonntag Gertrud Bäumer hören, leider spricht sie über Dante, der mir der Inbegriff des Langweiligen ist."

The book has no index and no notes. An appendix gives a complete list of Ricarda Huch's writings. The many excerpts it contains give rise to the hope that Mrs. Baum will soon supplement her biography with a comprehensive selection of preferably unshortened letters from the rich collection at her disposal.

New York City

—Gerd Gillhoff

Kurze deutsche Grammatik,
Auf Grund der fünfbandigen Deutschen Grammatik von Hermann Paul, eingerichtet von Heinz Stolte. [=Nr. 10 der Hauptreihe der Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialekte begründet von Wilhelm Braune]. Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale), 1949, xv, 456 pp. RM 14.20.

When an author undertakes to reduce a large five-volume work to the compass of a single volume he can proceed in two ways: he can abbreviate, or he can omit. The present "Short" German grammar has omitted entirely the materials of the fifth volume of its original [Paul's Bd.5, Teil IV, Wortbildungslehre]. But Stolte has included every one of the topics treated by Paul in the other four volumes of the original work. He has retained Paul's divisions into "Parts" and "Chapters." The paragraphs are renumbered and revised. Within this frame work Stolte has abbreviated severely, and in spots he has rewritten a paragraph or added a sentence or so, by way of bringing the material up to date.

I have been using this grammar during the past several months whenever my work led me to consult a book of this kind. Each time I have looked at Stolte's book I have also looked at Paul's treatment of the same topic. The total amount of material thus scrutinized is relatively small, but the result of the comparison has uniformly been a favorable opinion of Stolte's performance. Clearly, the abbreviated work is less useful to me than the fuller paragraphs of the original, but it is none the less the best one-volume German grammar of its kind I have seen. Where Stolte has made changes or introduced new material he has improved the book.

Paul's grammar is, of course, a historical grammar, with particular attention to the modern German period. Hence this single volume adaptation of Paul is also a historical grammar, and thus not a "competitor" of Curme's German grammar, in any strict sense. But if Curme cannot be had, this book will be useful to people who are interested primarily only in modern usage.

Where I have made comparisons I have been impressed with the skill with which Stolte has abbreviated his original. Often he has compressed material to half its original compass without any loss whatever. He has omitted numerous citations, to be sure, but he has not done

so at the expense of clarity or at the expense of real coverage of his materials. His style is unlovely at times because of his extreme economy of means, but this should not be held against him. For those who wish a book of the type represented by Paul's grammar and who cannot, or do not wish to, acquire the larger work this abbreviated version may be recommended with enthusiasm.

—R-M. S. Heffner

University of Wisconsin.

Grimmelshausens *Simplicissimus* Teutsch.

Abdruck der editio princeps (1669) mit der stark mundartlich gefärbten, nicht von einem berufsmäßigen Korrektor überarbeiteten Originalsprache des Verfassers. Neudrucke dt. Literaturwerke des XVI. u. XVII. Jhs., Nr. 302-309. Halle/Saale, Max Niemeyer, 1949. VII u. 463 S. 8°. M. 8.20, gebd. 10.—.

In den Neudrucken deutscher Literaturwerke hatte J. H. Scholte 1938 die editio princeps des Grimmelshausenschen Romans, den Druck: *Der Abentheuerliche / Simplicissimus / Teutsch* (1669), zum ersten Male herausgegeben. Dieser Neudruck, Nr. 302-309 ersetzte die früheren Nummern 19-25, in denen Kögel die angeblich „älteste Originalausgabe“ von 1669 gebracht hatte. Daß die Grundlage dieser Kögelschen Ausgabe ein redigierter Nachdruck ist, wird heute, besonders auf Grund der Forschungen Scholtes in den letzten 40 Jahren, die sich mit der Druckerfrage des *Simplicissimus*, seinem Autor, dessen Arbeitsweise und vor allem seiner Sprache befassen, nicht mehr bezweifelt. Nach der unermüdlichen Arbeit Scholtes und auch den Forschungen anderer Gelehrter, wie z. B. G. E. Törnqvalls, A. Bechtolds und H. H. Borcherts ist jetzt unumstößliche Tatsache, daß der Druck: *Der Abentheuerliche / Simplicissimus / Teutsch* von 1669 als die Originalfassung mit der nicht überarbeiteten Sprache des Verfassers anzusprechen ist.

Die Ausgabe von 1938 war ein getreuer Abdruck dieses Textes. Scholte hatte nur da geändert, wo rein technische Druckfehler vorlagen, während er Fehler, die seiner Meinung nach Schlüsse auf die Sprache oder Handschrift des Autors erlaubten, stehen ließ. Im kritischen Apparat gab er nicht nur über diese Korrekturen Rechenschaft, sondern brachte auch in einer Rubrik „Stehen blieb“ eine Liste von „mehr oder weniger zweifelhaften Fällen, wo es dahingestellt bleiben

muß, ob nicht Undeutlichkeit oder gar Fehlerhaftigkeit der Vorlage die textliche Verunstaltung veranlaßte“. Daß der gewissenhafte Philologe hier in der streng konservativen Textbehandlung zu weit gegangen war, fühlte Scholte schon bald selbst und veröffentlichte 1939 in der Einleitung der *Continuatio* (S. LV) eine Liste von 22 Besserungsvorschlägen aus jener Rubrik „Stehen blieb“. 18 von diesen sind in der vorliegenden zweiten Auflage gebessert worden, außerdem noch 27 zusätzliche Stellen (fast alle auch aus jener Rubrik). Eine Prüfung dieser Textänderungen ergibt, daß sie im Interesse eines angenehm lesbaren Textes gutzuheißen sind und der philologischen Zuverlässigkeit der Ausgabe keinen Abbruch tun. Es handelt sich in der Mehrzahl der Fälle um Verlesungen des Druckers, die auf die Grimmelshausenschen Schreibgewohnheiten (deren genaue Kenntnis wir ja Scholtes Forscherarbeit verdanken) zurückzuführen sind oder auf Nachlässigkeit des Verfassers. Man könnte sich vielleicht fragen, ob der Herausgeber nicht immer noch zu vorsichtig gewesen ist und mehr hätte ändern sollen. Warum z. B. nicht *Capsel* anstatt *Cappel* 226, 30?

Abgesehen von diesen 45 Änderungen im Text (eine 46ste S. 461, 38, die der Herausgeber S. IV angibt, habe ich nicht ausfindig machen können) stimmt der Text mit dem der Erstauflage überein,

nur verunschönen schlechtes Papier und häufig unklarer Druck das Schriftbild.

Aus der Einleitung hat der Herausgeber „den veränderten Zeiten“ entgegentkommend alles fortgelassen, „was irgendwie entbehrlich ist“. Es ist zu bedauern, daß aus diesem Grunde die so interessante Geschichte des Ringens um den Originaltext und der kritische Apparat gestrichen sind, sodaß der Besitzer dieses Bandes doch wieder die Erstauflage zu Rate ziehen muß.

Etwas Neues bringt die Einleitung aber auch: die Gewißheit, daß bereits die *editio princeps* bei Felbecker in Nürnberg erschien. Scholte kehrt damit wieder zu seiner früher wiederholt ausgesprochenen Ansicht zurück, die er in Einleitung der Erstauflage preisgegeben hatte zugunsten von Könnekes Meinung, die den Druck auf die Offizin von Wilhelm Serlin in Frankfurt zurückführte. Julius Petersen hatte schon in seiner Besprechung der Erstausgabe (D. Lz 1939, Sp. 449 f.) hierfür bestimmtere Begründung gewünscht. Scholtes anagrammatische Deutung der Verlagsangabe „Johann Filion“ zusammen mit Manfred Koschligs Typenvergleichung (*Grimmelshausen und seine Verleger*, Leipzig, 1939) sichern nun Felbecker als Verleger der *editio princeps*.

—Wolfgang Fleischbauer

Ohio State University.

TABLE OF CONTENTS

Volume XLIII

February, 1951

Number 2

Die Stadt als seelische Landschaft im Werk

Rainer Maria Rilkes / Bernhard Blume 65

The Dating of the Meistersingerschrein of

Nürnberg / Clair Hayden Bell 83

Das Diesseits in Luthers „Von der Freiheit eines

Christenmenschen“ / Heinz Bluhm 93

Book Reviews

“Das bleibende Gedicht“ / R. O. Röseler 107

Ein deutsches Humanistenleben in der Krise unserer

Zeit / F. M. Wassermann 108

Ernst Jünger / Walter Naumann 110

Ricarda Huch / Gerd Gillhoff 112

***Coming in March . . . A new addition to
HEATH'S VISIBLE VOCABULARY
GERMAN SERIES . . .***

Selected German Ballads

***Edited by* GEORGE A. C. SCHERER**

This new book features ballads of Goethe, Uhland, Heine, Fontane, Schiller, and Bürger. Students will enjoy using this text, for, like the others in the Series, the full vocabulary for each page is always in sight. No time is lost in looking up words, and interest is sustained through rapid, uninterrupted reading. The *Visible Vocabulary Series* now includes eleven titles, four of which are authentic texts in scientific German.

D. C. HEATH AND COMPANY

Boston New York Chicago Atlanta San Francisco Dallas London

A Widely Adopted Text from the Norton German List

Röseler's

Moderne Deutsche Erzähler

REVISED EDITION

A new, revised edition presenting six short stories from the best contemporary German prose. Long a favorite intermediate reading text. In greater demand today than ever before.

196 pages

Notes and vocabulary

Price, \$1.95

Adopted by: Princeton University—University of California—Columbia University—Dartmouth College—University of Wisconsin—Cornell University—University of Michigan—Vanderbilt University—Swarthmore College—Brown University—University of Pennsylvania—Beloit College—Duke University—Hamilton College—University of Minnesota—City College of New York—Rutgers University—University of Buffalo—Johns Hopkins University—New Jersey College for Women—Marietta College—University of Maryland—University of Tennessee—Lehigh University—Adelphi College.

W. W. Norton & Co. - 101 Fifth Ave. - New York, N. Y.